Joseph Ratzinger
en *Ecclesia*

Introducción de Jesús Villagrasa

Saggi
Joseph Ratzinger en «Ecclesia»
Introducción y edición de Jesús Villagrasa

Versión móvil del texto de 2017, Saggi 2

© 2025 Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma
http://www.upra.org/

Vivir y dar fruto en la Iglesia de Dios

Jesús Villagrasa, L.C.

«Joseph Ratzinger en *Ecclesia*» es un título voluntariamente ambiguo. Además de indicar que este libro contiene los artículos publicados por el Cardenal Ratzinger en *Ecclesia. Revista de cultura católica*, sugiere una clave para la lectura e interpretación de sus obras como teólogo y pastor.

Con ocasión del primer aniversario de su elección al Sumo Pontificado, la publicación del presente volumen quiere ser un homenaje de fe y amor al Vicario de Cristo y un agradecimiento a Dios por los dones que regala a su Iglesia. Muchas personas podrían decir del pensamiento de Joseph Ratzinger lo que Benedicto XVI ha escrito refiriéndose a la música de Mozart: «Queda en mí últimamente un agradecimiento, porque él nos ha regalado todo esto, y un agradecimiento porque esto le haya sido regalado a él»[1].

Los dones dispensados por la divina Providencia a la persona de Joseph Ratzinger han redundado en bien de toda la Iglesia: primero, como profesor en las aulas universitarias alemanas; después, como arzobispo de la arquidiócesis de Munich-Frisinga y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF); finalmente, como Sumo Pontífice, principio visible de unidad y caridad de la Iglesia universal a la que ilumina con la proclamación de la Palabra de Dios y con su rico Magisterio.

Los artículos y conferencias aquí reunidos pertenecen al Cardenal Ratzinger del periodo romano, iniciado en el año 1982. No todos, sin embargo, han sido escritos en su condición de Prefecto de la CDF. Las intervenciones del Cardenal Ratzinger constituyen una novedad en la historia de los prefectos de esta congregación –así lo cree el teólogo español Olegario González de Cardedal– ya que siempre puede distinguirse si son obra del teólogo o del prefecto. El prefecto no se ha ocultado tras su autoridad ni se ha recluido en un silencio roto sólo por declaraciones oficiales o admoniciones. En la medida que sus responsabilidades se lo

permitían, Ratzinger ha continuado su labor teológica, interviniendo como un teólogo más en el debate teológico y cultural de nuestro tiempo. De este modo, los teólogos y los obispos han podido conocer a la persona del prefecto y comprender los procesos, motivos y razones que orientaban las decisiones que como prefecto debía tomar y que, en ocasiones, el Santo Padre confirmaba con su autoridad. El experimento ha resultado fecundo porque, interviniendo como teólogo, se exponía al fuego de la crítica teológica y podía perfilar mejor su pensamiento en aquellos puntos en los que estaba buscando mayor claridad. Lo cual ha redundado en beneficio de su tarea, como prefecto, de explicar con términos claros y precisos la doctrina de la Iglesia universal. De esta manera, el Cardenal Ratzinger ha acompañado el ejercicio de su autoridad como prefecto con la publicación de libros y artículos como teólogo, según la máxima de «diferenciar para unir y unir para enriquecer»[2].

En su segundo sentido, el título «Joseph Ratzinger en Ecclesia» señala una dimensión central de la espiritualidad y de la teología de su autor que confiere una vigorosa unidad a artículos de origen ocasional aquí reunidos. Desde el día de su nacimiento y bautismo, el 16 de abril de 1927, la Iglesia católica ha sido la casa espiritual de Joseph Ratzinger. Se siente un miembro más de la familia de Dios, que es la Iglesia. Esa conciencia de vivir radicado en la fe de la Iglesia ilumina su vida, unifica su obra y constituye el espacio de su reflexión teológica y de su vida cristiana. Con la Iglesia, profesa, profundiza y vive la fe de la comunidad creyente; explica y practica su moral; celebra su culto. De esa multiforme misión eclesial tratan los artículos de esta colección.

En la Misa de inicio solemne del Pontificado en la plaza de San Pedro, Benedicto XVI pareció expresar esta conciencia eclesial de dos modos: ante todo, presentándose como miembro de una Iglesia viva, un miembro que se sabe acompañado en su misión por la oración de los fieles y por la multitud de santos dilatada por todos los tiempos y latitudes, algunos de los cuales habían sido invocados repetidamente en las letanías de los santos durante la procesión de ingreso: Tu *illum adiuva*. La expresó, también, al ofrecer «su programa» para el pontificado:

> Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas, sino ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la palabra y de la voluntad

> del Señor y dejarme conducir por Él, de tal modo que sea Él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora de nuestra historia (24-IV-2005).

Dios le ha encomendado una misión excelente. Cada fiel está llamado a dar su propio testimonio, a cumplir su personal misión al servicio de toda esta familia. Y, entre la multitud de testigos de la fe común que pueblan la historia y la geografía de la Iglesia, él, como Vicario de Cristo, ha recibido de Dios la misión de rendirle un particular testimonio. En la Basílica de San Juan de Letrán, durante su toma de posesión de la cátedra del Obispo de Roma, quiso ilustrar una dimensión específica de su testimonio petrino, simbolizada en la cátedra: la potestas docendi.

> Esta potestad de enseñanza asusta a muchos hombres, dentro y fuera de la Iglesia. Se preguntan si no constituye una amenaza para la libertad de conciencia, si no es una presunción contrapuesta a la libertad de pensamiento. No es así. El poder conferido por Cristo a Pedro y a sus sucesores es, en sentido absoluto, un mandato para servir. La potestad de enseñar, en la Iglesia, implica un compromiso al servicio de la obediencia a la fe. El Papa no es un soberano absoluto, cuyo pensamiento y voluntad son ley. Al contrario: el ministerio del Papa es garantía de la obediencia a Cristo y a su Palabra. No debe proclamar sus propias ideas, sino vincularse constantemente a sí mismo y la Iglesia a la obediencia a la Palabra de Dios, frente a todos los intentos de adaptación y alteración, así como frente a todo oportunismo (7-V-2005).

El servicio de la *potestas docendi* –y, análogamente, de la *potestas regendi et santificandi*– que el Papa ejerce no se limita a la explicación fiel de la Palabra de Dios, sino que pasa primeramente por la obediencia a la fe de la Iglesia, porque, en su ministerio petrino de decidir y enseñar, el Papa está unido a la gran comunidad de la fe de todos los tiempos y a las interpretaciones vinculantes surgidas a lo largo del camino peregrinante de la Iglesia. La potestad de enseñanza es, por lo tanto, una potestad de obediencia y un servicio a la verdad.

Esta conciencia de vivir profundamente radicado en la fe de la Iglesia constituye un hilo conductor de la vida y obra de Joseph Ratzinger, de inicio a fin. Él no comparte la opinión de quienes dividen su vida en dos etapas: en la primera, habría sido un teólogo progresista y, en la última, un obispo conservador.

> La decisión fundamental de mi vida es una constante en mí, porque yo creo en Dios, en Cristo y en su Iglesia, y trato de vivir partiendo de este punto firme. Esta decisión se ha ido desarrollando a lo largo de mi vida y por eso creo que lo justo sea no congelarla en alguna de sus etapas. Los hombres cambian mucho con la edad y un hombre de setenta años no debe pretender vivir como uno de diecisiete, ni al contrario. Yo deseo permanecer fiel a lo que he conocido como esencial y, al mismo tiempo, estar abierto a

> las variaciones necesarias. Todo lo que rodea a un hombre también va variando y, por eso, de pronto, uno se encuentra colocado en otras coordenadas. El debate actual de la Iglesia es muy diferente del sostenido hace treinta años. Las circunstancias acaban por dar a lo que uno dice o hace un valor diferente. Que en mi vida se hayan dado cambios no lo discuto, pero mantengo firmemente que estos se han dado siempre en una sustancial identidad y que, precisamente mediante estos cambios, he permanecido fiel a lo que siempre me ha importado. En esto estoy de acuerdo con el Cardenal Newman cuando dice «vivir es cambiar y ha vivido mucho quien haya sido capaz de cambiar mucho» (ST[3] 134).

A lo largo de su vida ha escrito de temas muy variados –los artículos que componen el presente volumen son una muestra– porque los retos que afronta la Iglesia van cambiando. No obstante, lo esencial de su vida ha permanecido siempre inmutable: su relación personal con Cristo vivo, en una Iglesia viva, a quien se ha consagrado. Su lema episcopal, *Cooperatores veritatis*, expresaba esa voluntad de servicio en la comunión eclesial. Ha querido ser un cooperador que, en comunión con otros cooperadores de la verdad, aporte al servicio de la Iglesia la contribución de su experiencia y competencia teológica, primero, y el carisma del ministerio episcopal y petrino, después.

Su pasión por la verdad y su obediencia a la Iglesia lo hacen soberanamente libre. Como teólogo o pastor, no ha temido interpelar a algunos renombrados teólogos y reaccionar con vigor cuando ciertas críticas se dirigían a la fe de la Iglesia, al núcleo central de la doctrina. Se le ha escuchado decir: «la Iglesia es de Dios y no un campo de experimentación para los teólogos».

> Yo no pretendo en modo alguno enfrentarme a los teólogos, porque es como luchar contra mí mismo. La teología es un oficio noble e importante y el trabajo realizado por un teólogo siempre es relevante. Lo cual implica también la crítica y ser críticos. Me opuse claramente, es cierto, a una teología que parecía haber perdido el norte, su unidad de medida, y que, por tanto, había dejado de cumplir debidamente su servicio. Para mí el punto decisivo es éste: nosotros estamos al servicio de la Iglesia y no decidimos qué es la Iglesia. En efecto, aquella frase: «ésta es su Iglesia, no la nuestra», significa exactamente para mí el punto nodal. Se trata de reconocer que nosotros no decidimos con nuestros razonamientos qué es la Iglesia, sino que creemos firmemente que Dios quiere su Iglesia y nosotros tratamos de comprender qué quiere Dios de ella para ponernos a su servicio (ST 92-93).

Concibe el servicio a la verdad, prestado en su calidad de teólogo y pastor, como un servicio personal porque se trata de proclamar la *persona* de Cristo, la Verdad que salva, *a sus hermanos*. En los últimos meses, como Sumo Pontífice, lo presta con el dignísimo título de *Servus servorum Dei.*

El fin último de su ministerio a la Iglesia es Dios, porque se trata de servir a la Iglesia *de Dios*. En el centro de su teología están Dios y, subordinada a Él, la Iglesia.

> Al inicio me fijé en el tema de la Iglesia, el cual ha seguido presente a lo largo de mi vida. Sin embargo, siempre me ha parecido importante –y cada vez más– que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que su razón de ser es que nosotros podamos conocer y llegar a Dios. Diría que trato el tema de la Iglesia porque de ella nace una mirada hacia Dios. En ese sentido, Dios es el tema central de toda mi investigación (ST 74).

Su voluntad de servicio a la verdad lo lleva a ahondar en las fuentes de la fe y a no pretender «originalidades». O, mejor dicho, la «originalidad» de Joseph Ratzinger está en nutrirse de las fuentes originarias. Así como su «autoridad» episcopal y papal tienen su origen en la institución divina, asimismo su «autoridad» teológica procede del origen divino de la Revelación que alimenta su reflexión y del magisterio eclesial que interpreta esa divina Revelación. Esta originalidad y autoridad animan y dan frescura a una teología viva, capaz de dialogar con el hombre de hoy.

> No he tratado de crear un sistema propio o una particular teología. Quizá lo específico de mi trabajo podría consistir en que me propongo pensar con la fe de la Iglesia y eso significa sobre todo pensar junto con los grandes pensadores de la fe. No hago una teología aislada, concebida sólo por mí, sino una teología abierta lo más posible dentro del camino común del pensamiento de la fe. Por eso he dado especial importancia a la exégesis. No logro imaginarme una teología puramente filosófica. El punto de partida es el Verbo: creer en la Palabra de Dios, tratar de conocerla y entenderla, para después reflexionar junto a los grandes maestros de la fe. Por eso mi teología tiene cierto carácter bíblico y también un carácter que le deriva de los Padres, sobre todo de Agustín. Pero, como es natural, procuro no quedarme en la Iglesia primitiva; trato de subrayar los aspectos más relevantes del pensamiento del pasado y, a la vez, de entablar un diálogo con el pensamiento contemporáneo (ST 74-75).

En su obra teológica más difundida, *Introducción al cristianismo* (1968), comentó el Símbolo de los Apóstoles porque, en los agitados años que siguieron inmediatamente al Concilio, veía cuestionada o rechazada la raíz que, hasta entonces, había dado vida a la Iglesia y a la teología. El cristianismo, decía, no es un relato de meros hechos históricos, ni una ideología revolucionaria; es la propuesta de una revelación divina a la que se responde con la fe, que vivida en la Iglesia se articula en expresiones normativas (dogmas). La teología es, precisamente, la inteligencia de esa fe.

El teólogo Joseph Ratzinger ha subrayado que en el concepto de revelación está implicado el receptor que la acoge en la fe. En su trabajo post-doctoral de habilitación para la libre docencia, quiso mostrar que del

concepto de revelación toma siempre parte el sujeto receptor: «donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido precisamente ninguna revelación porque allí nada se ha desvelado. La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión» (MV[4] 84). Este sujeto receptor es, ante todo, la Iglesia misma; y, en ella, cada creyente. En este concepto se percibe el influjo de un gran maestro: Romano Guardini, quien, durante sus años de estudios teológicos en Munich, enseñaba en la facultad de Filosofía. Este autor comunicaba una mirada nueva y esa conciencia eclesial imprescindibles para descubrir lo esencial de la fe, de la teología y de la Iglesia.

> Frente al individualismo kantiano de una razón seccionada de la totalidad de la experiencia humana y cercenada por la duda que cierra el paso a una confiada abertura al Misterio, y frente a una actitud modernista que aislaba al individuo de la comunidad eclesial que nos enraíza en la objetividad de la revelación divina, Guardini descubrió la fe como la respuesta humana a la revelación divina, hecha posible por ésta creando el fundamento de aquélla. Tanto el destinatario de la revelación como el sujeto de la fe es la persona en cuanto miembro de Iglesia, que por ello, en cuanto tal comunidad, personalmente constituida e institucionalmente suscitada por Dios, es el sujeto primordial tanto de la recepción de la palabra de Dios para el hombre como de la respuesta y acción litúrgica ante Dios[5].

Viviendo y pensando en la fe de la Iglesia, Ratzinger maduró su propia aportación a la teología. De la que considera su «obra más elaborada y cuidada», el libro *Escatología* (1977), ha dicho:

> Intenté, ante todo, repensar nuevamente mi dogmática según la línea del Concilio, retomando de manera todavía más profunda las fuentes y teniendo muy presente la producción más reciente. Maduré, por tanto, una visión total que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había puesto enfrente. Gusté la alegría de poder decir algo mío, nuevo y, al mismo tiempo, plenamente inscrito en la fe de la Iglesia (MV 126).

La dimensión eclesial de su teología está animada por una viva solicitud pastoral, que se expresa no en escritos triviales o ramplones, sino en la seriedad y rigor de sus estudios y en la claridad de su palabra. Con ocasión de sus cincuenta años de sacerdocio, Juan Pablo II le decía en una carta:

> El fin al que, desde los primeros años de sacerdocio, se ha dirigido es servir a la Verdad, tratando de conocerla siempre más a fondo y de darla a conocer siempre más ampliamente. Fue precisamente este anhelo pastoral, constantemente presente en su actividad académica, lo que indujo al Papa Pablo VI de v. m. a elevarle a la dignidad episcopal (20-VI-2001).

Después de un primer año de sacerdocio entregado a la pastoral parroquial, sufrió al tener que dejarla para dedicarse al estudio y a la

enseñanza. Más tarde, al recibir el nombramiento episcopal, le costó dejar la investigación y la docencia universitarias, porque pensaba que en ese momento comenzaba a aportar algo novedoso a la explicación de la fe. En cada etapa de su vida ha sabido descubrir el específico servicio pastoral que Dios le pedía. Su habitual celo por el bien de sus hermanos y su posición al frente de la CDF dieron a su condición de teólogo una dimensión más pastoral. El trabajo en la CDF le ha permitido comprender, estudiando diariamente los informes que llegaban a su mesa desde todo el mundo, en qué consiste la preocupación por la Iglesia universal.

> Desde mi silla, bien incómoda (pero que al menos me permite ver el cuadro general), me he dado cuenta de que determinada «contestación» de ciertos teólogos lleva el sello de las mentalidades típicas de la burguesía opulenta de Occidente. La realidad de la Iglesia concreta, del humilde pueblo de Dios, es bien diferente de como se la imaginan en esos laboratorios donde se destila la utopía (IF[6] 24).

El servicio a la fe de este «humilde pueblo de Dios», presente en toda su producción teológica, se ha puesto más de relieve durante su años al frente de la CDF, periodo al que pertenecen los artículos de este volumen, agrupados en cinco partes, que a continuación presentamos.

Las dos primeras partes de *Joseph Ratzinger en «Ecclesia»* se titulan «La Iglesia» y la «Iglesia en el mundo»; son las principales; cada una compuesta de cuatro artículos. La división de estas dos partes del volumen está motivada por razones simbólicas y teológicas.

Dos imágenes podrían resumir el primer año de pontificado de Benedicto XVI. La *primera*: el Papa de rodillas ante Cristo Eucaristía, en silencio adorante, acompañado de la comunidad de fieles: el día del *Corpus Christi*, sobre el papamóvil en procesión con sus nuevos fieles diocesanos; en Colonia, con un millón de jóvenes; en la plaza de san Pedro, con cien mil niños de primera comunión; el 17 de octubre, con los 250 obispos reunidos en Roma para el Sínodo. La *segunda*: el Papa, en pie, con los brazos abiertos hacia la multitud que representa al mundo, como ese abrazo inmenso, en Colonia, al millón de jóvenes reunidos para la vigilia de oración. La caridad cristiana une estas dos imágenes porque, como dice en la encíclica *Deus caritas est*, el amor es el nexo profundo entre la adoración eucarística y la misión, entre el recogimiento orante y el servicio fraterno, entre la identidad católica y el diálogo con el mundo, entre la Iglesia *ad*

intra y la Iglesia *ad extra*. Así sucede en su ministerio papal: «La Eucaristía, corazón de la vida cristiana y manantial de la misión evangelizadora de la Iglesia, no puede menos de constituir siempre el centro y la fuente del servicio petrino que me ha sido confiado» (20-IV2005). Ese es, también, el mensaje esencial entregado a los *jóvenes* en Colonia: el cristianismo como encuentro con Cristo que se profundiza en la adoración eucarística y que se dilata en el encuentro con los hermanos. En esa profundidad y dilatación nace y explota la «revolución de Dios», la revolución del amor que llevará a la verdadera reforma de la Iglesia y a un renovado ardor misionero.

El motivo *más teológico* de la división en dos partes está tomado de la experiencia madurada durante el Concilio Vaticano II. Juan XXIII, al convocarlo, había dado una orientación general, dejando a los Padres conciliares un espacio casi ilimitado para su configuración concreta. El consenso tácito era que la Iglesia constituía el tema principal de la Asamblea conciliar: «Los cardenales Montini y Suenens trazaron planes para un planteamiento teológico de vasto alcance de las labores conciliares, en el que el tema "Iglesia" debía ser articulado en las cuestiones "Iglesia hacia dentro" e "Iglesia hacia fuera"» (MV 99). El Concilio quería abrir la Iglesia al mundo, con la conciencia de que esta apertura y diálogo con el mundo (*ad extra*) sólo es posible sobre la base de una identidad indiscutida (*ad intra*). «Podemos y debemos "abrirnos", pero sólo cuando estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones. La identidad firme es condición de la apertura. Así lo entendían los Papas y los Padres conciliares» (IF 42), aunque, después del Concilio muchos católicos se hayan abierto sin filtros ni freno al mundo y a su cultura, a la vez que se interrogaban sobre las bases mismas del *depositum fidei*.

Los cuatro artículos de la *primera parte*, «La Iglesia», tratan de algún modo del Concilio. El primero, «María, Madre de la Iglesia», analiza la profunda crisis de la teología mariana en los años que lo siguieron, pero que sólo puede entenderse y resolverse correctamente en el contexto de la evolución de dos movimientos espirituales más amplios: uno más afectivo, el de la piedad popular mariana ligada a las apariciones de la segunda mitad del siglo XIX; otro más teológico-sacramental: el movimiento litúrgico de la primera mitad del siglo XX. El Concilio trató de establecer la correcta

relación entre estos dos movimientos divergentes y conducirlos hacia una fructífera unión.

El artículo describe las razones de fondo sostenidas por los padres conciliares partidarios de las diversas posturas y concluye: debe conservarse lo propiamente mariano, siempre referido a lo cristológico, para que el conjunto de la fe dé la forma correcta; la devoción mariana no debe referirse a aspectos parciales de lo cristiano, ni debe reducirse lo cristiano a aspectos parciales de lo mariano; la devoción mariana debe abrirse a la completa capacidad del misterio y ser camino para esta apertura; la piedad mariana estará siempre en tensión entre la racionalidad teológica y la afectividad creyente.

Las reservas hacia el movimiento litúrgico que el joven Ratzinger albergó hasta sus años de estudiante de teología se debían a la impresión de que, en muchos representantes del movimiento litúrgico, se percibía un racionalismo unilateral y una extraña frialdad que no correspondía a la experiencia afectiva que los fieles hacían de la Iglesia como un lugar donde el alma se siente en su hogar. Para el teólogo Ratzinger, María constituye un verdadero *nexus mysteriorum*, el íntimo entrelazarse de los misterios. Y lo es, precisamente, por ser la imagen de todo el misterio eclesial.

En el segundo artículo, «Alocución a los obispos reunidos en Santiago de Chile», el Cardenal Ratzinger defiende la rigurosa continuidad del Concilio Vaticano II, a la luz del «Caso Lefebvre». Las dos conclusiones principales ya habían sido formuladas en su libro *Informe sobre la fe*:

> *Primera*: Es imposible para un católico tomar posiciones *en favor* del Vaticano II y *en contra* de Trento o del Vaticano I. Quien acepta el Vaticano II, en la expresión clara de su letra y en la clara intencionalidad de su espíritu, afirma al mismo tiempo la ininterrumpida tradición de la Iglesia, en particular los dos concilios precedentes. Valga esto para el así llamado «progresismo», al menos en sus formas extremas. *Segunda*: Del mismo modo, es imposible decidirse *en favor* de Trento y del Vaticano I y *en contra* del Vaticano II. Quien niega el Vaticano II, niega la autoridad que sostiene a los otros dos concilios y los arranca así de su fundamento. Valga esto para el así llamado «tradicionalismo», también éste en sus formas extremas. Ante el Vaticano II, toda opción partidista destruye un todo, la historia misma de la Iglesia, que sólo puede existir como unidad indivisible (IF 34-35).

La defensa de la verdadera interpretación del Concilio y la salvaguardia de la unidad y continuidad de la Iglesia han sido una constante preocupación como teólogo y pastor. Por permanecer fiel a sí mismo y al

Vaticano II, fue considerado «progresista» durante el Concilio y «conservador» después de él. No le gustan estas etiquetas porque denotan un desconocimiento de los problemas reales y de las intenciones de los padres conciliares. «El Concilio quería señalar el paso de una actitud de conservadurismo a una actitud misionera. Muchos olvidan que el concepto conciliar opuesto a "conservador" no es "progresista", sino "misionero"» (IF 18). Asimismo, se opone al esquematismo que rompe la continuidad entre un *antes* y un *después* del Concilio.

> No hay una Iglesia «pre» o «post» conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que Él mismo le ha confiado. En esta historia no hay saltos, no hay rupturas, no hay solución de continuidad. El Concilio no pretendió ciertamente introducir división alguna en el tiempo de la Iglesia (IF 41).

Ratzinger no es ningún nostálgico de la Iglesia preconciliar. En las diversas etapas de su vida, ha sido un convencido e incansable promotor y defensor de la genuina interpretación y actuación del Vaticano II; también como Sumo Pontífice[7]. En su primer año de pontificado, al conmemorarse el cuadragésimo aniversario de la clausura del Concilio, Benedicto XVI no ha perdido ocasión para afirmar la actualidad de los documentos conciliares. En su discurso a la Curia Romana con ocasión de la felicitación navideña, abrió el análisis de la difícil recepción del Concilio con unas preguntas serias que reclaman respuestas:

> ¿Cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido recibido de modo correcto? En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer? ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? (22-XII-2005).

En el pasado, el Cardenal Ratzinger había señalado algunas razones circunstanciales: las excesivas expectativas suscitadas durante el Concilio que parecían dar a entender que en la Iglesia todo dependiera de nuestros planes o deseos y daban la impresión de no valorar debidamente las grandes corrientes de la historia que iban a seguir oponiéndose a la misión de la Iglesia. Además, influyó la notable diferencia que se dio entre aquello que los padres conciliares querían transmitir y lo comunicado por los *mass media* a la opinión pública. Estos prevalecieron en la conciencia común. El Concilio quería dar vigor a la fe y, en cambio, se fue difundiendo la idea de que la reforma consistía en debilitarla. «Hoy constatamos con mayor claridad que no se alcanza la forma justa de concentración, simplificación y

profundización de la fe limitándose a dar facilidades y a hacer acomodaciones y concesiones» (ST 86).

En su discurso a la Curia, Benedicto XVI se centró en la clave que permite entender la causa principal de la difícil recepción del Concilio: su interpretación o hermenéutica.

«Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos». La «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» ha sido negativa y «a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna». La «hermenéutica de la reforma» ha sido positiva y concibe la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que es don de Dios, que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo siempre el mismo y único sujeto.

Sería demasiado fácil descargar toda la responsabilidad de la «hermenéutica de la discontinuidad» y de las divisiones en los grupos tradicionalistas que, como en el «Caso Lefebvre», acabaron en el cisma. El Cardenal Ratzinger, en la alocución a los obispos en Santiago, sugirió algo más provechoso: un autoexamen.

> Uno de los descubrimientos fundamentales de la teología del ecumenismo es que los cismas se pueden producir únicamente cuando, en la Iglesia, ya no se viven y aman algunas verdades y algunos valores de la fe cristiana. La verdad emarginada se independiza, queda arrancada de la totalidad de la estructura eclesial y, alrededor de ella, se forma entonces el nuevo movimiento. Nos debe hacer reflexionar el hecho de que no pocos hombres, más allá del círculo más restringido de los miembros de la confraternidad de Lefebvre, están viendo en este hombre una especie de guía o, por lo menos, un aleccionador útil. No es suficiente remitirse a motivos políticos, o a la nostalgia y otras razones secundarias de tipo cultural. Esas causas no serían suficientes para atraer también, y de modo especial, a jóvenes, de muy diversos países, y bajo condiciones políticas o culturales completamente diferentes (p. 53).

La visión estrecha y unilateral de los seguidores de Lefebvre podría estar denunciando, por reacción, otras visiones igualmente estrechas. Si algunas posiciones tradicionalistas se volvieron insuperables se debió, en parte, a la arbitrariedad y la imprudencia de ciertas interpretaciones posconciliares de signo opuesto. El Cardenal Ratzinger está convencido de que, si se muestra el verdadero rostro del Concilio, caerán por su base estas falsas propuestas.

> Defender el Concilio Vaticano II, en contra de Monseñor Lefebvre, como válido y vinculante en la Iglesia, es y va a seguir siendo una necesidad. Sin embargo, existe una actitud de miras estrechas que aísla el Vaticano II y que ha provocado la oposición. Muchas exposiciones dan la impresión de que, después del Vaticano II, todo haya cambiado y lo anterior ya no puede tener validez, o, en el mejor de los casos, sólo la tendrá a la luz del Vaticano II.
>
> El Concilio Vaticano II no se trata como parte de la totalidad de la Tradición viva de la Iglesia, sino directamente como el fin de la Tradición y como un recomenzar enteramente de cero. La verdad es que el mismo Concilio no ha definido ningún dogma y ha querido de modo consciente expresarse en un rango más modesto, meramente como Concilio pastoral; sin embargo, muchos lo interpretan como si fuera casi el superdogma que quita importancia a todo lo demás (p. 56).

Después del Concilio, los errores de interpretación y los caminos equivocados condujeron a consecuencias negativas muy dolorosas. La verdadera reforma de la Iglesia querida por el Vaticano II requiere el abandono decidido de su causa, de aquella «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» en la que coinciden «progresistas» y «tradicionalistas». Unos y otros se desentienden de los textos del Concilio. El «progresista» sólo los ve como un impulso inicial para desvincularse de ellos y moverse en otra dirección. El «tradicionalista» ni siquiera los considera legítimos. La consigna que el Cardenal Ratzinger ha dado a los católicos que quieren ser fieles a la Iglesia no fue «volver atrás», sino «volver a los textos auténticos del auténtico Vaticano II».

> Defender hoy la verdadera Tradición de la Iglesia significa defender el Concilio. Es también culpa nuestra si de vez en cuando hemos dado ocasión (tanto a la «derecha» como a la «izquierda») de pensar que el Vaticano II representa una «ruptura», un abandono de la Tradición. Muy al contrario, existe una continuidad que no permite ni retornos al pasado ni huidas hacia delante, ni nostalgias anacrónicas ni impaciencias injustificadas. Debemos permanecer fieles al *hoy* de la Iglesia; no al *ayer* o al *mañana*: y este hoy de la Iglesia son los documentos auténticos del Vaticano II. Sin *reservas* que los cercenen. Y sin *arbitrariedades* que los desfiguren (IF 37).

El católico, que con lucidez y dolor mira los daños producidos en su Iglesia por las deformaciones del Concilio, «debe encontrar en este mismo Vaticano II la posibilidad de un nuevo comienzo. El Concilio es *suyo*; no es de aquellos que se empeñan en seguir un camino que ha conducido a resultados catastróficos; no es de aquellos que –no por casualidad– ya no saben qué hacer con el Vaticano II» (IF 46). Para acceder al genuino Vaticano II que dé a la Iglesia una brújula de orientación y una nueva esperanza se requiere una correcta interpretación de sus textos. El Cardenal Ratzinger insiste en que la verdadera herencia del Concilio se encuentra en

sus textos. Si éstos son leídos e interpretados con objetividad, en la continuidad de la fe y de la tradición de la Iglesia, su recepción dará un impulso extraordinario a la vida de la Iglesia y a su genuina reforma. Los textos del Concilio no son letra muerta. La *letra* de los documentos leída e interpretada con la Iglesia y en la Iglesia comunica el verdadero *espíritu* del Concilio y abre a la Iglesia un futuro de fidelidad a Cristo y a los hombres.

La «hermenéutica de la continuidad» es la «hermenéutica de la reforma». La verdadera reforma no puede reducirse a erigir nuevas y sofisticadas estructuras; la reforma que cuenta es la de los santos, la revolución a lo divino, la explosión de la caridad. Aunque la reforma de la Iglesia pueda recibir un fuerte impulso de un Concilio, «desde arriba», no madurará si no llega a dar frutos de santidad en la base.

> Todo concilio es antes que nada una reforma que desde el vértice debe después llegar a la base de los creyentes. Es decir, todo concilio, para que resulte verdaderamente fructífero, debe ir seguido de una floración de santidad. Así sucedió después de Trento, que precisamente gracias a esto pudo llevar a cabo una verdadera reforma. La salvación para la Iglesia viene de su interior; pero esto no quiere decir que venga de las alturas, es decir, de los decretos de la jerarquía. Dependerá de todos los católicos, llamados a darle vida, el que el Vaticano II y sus consecuencias sean considerados en el futuro como un período luminoso para la historia de la Iglesia. Como decía Juan Pablo II conmemorando en Milán a san Carlos Borromeo: «La Iglesia de hoy no tiene necesidad de nuevos reformadores. La Iglesia tiene necesidad de nuevos santos» (IF 49).

En países centroeuropeos hace años se promovió una iniciativa de «reformas desde la base» que se limitaba a problemas institucionales o marginales del cristianismo. El Cardenal Ratzinger está convencido de que la verdadera reforma eclesial y personal es la revolución del amor, el seguimiento de Cristo y la santidad de vida. El santo es un reformador porque vivifica y purifica la Iglesia. «Los auténticos reformadores de la Iglesia han sido siempre los santos. Gracias a ellos la Iglesia ha sido más sencilla y ha abierto nuevos caminos de acceso a la fe» (ST 304). Un santo es un hombre trasformado interiormente por el cristianismo, que lo vive con felicidad, esperanza y amor.

En el *tercer artículo*, «Origen y esencia de la Iglesia», el Cardenal Ratzinger, antes de responder a preguntas de naturaleza práctica e institucional –¿Cuál es la responsabilidad del obispo? ¿Cuál es el significado de las Iglesias particulares en el conjunto de la Iglesia de Jesucristo? ¿Para qué existe el Papado? ¿Cómo ha de tener lugar la

interacción entre los obispos y el Papa, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares?– plantea algunas preguntas esenciales sobre la naturaleza, finalidad y origen de la Iglesia querida por Cristo, las cuales, a su vez, remiten a cuestiones de naturaleza exegética. Éstas, para ser interpretadas adecuadamente, necesitan ser encuadradas en una visión global de los tres grandes periodos de la interpretación del testimonio bíblico acerca de Jesús y su Iglesia que se han dado en el siglo XX. El Cardenal Ratzinger ofrece esta visión y muestra cómo los grandes modelos interpretativos pagan tributo al espíritu de cada época. La correcta interpretación de la Biblia –y, por tanto, la verdad sobre Cristo y sobre su Iglesia– sólo aparecerá si estas teorías son liberadas del envoltorio ideológico del propio tiempo para alcanzar la continuidad interior de la memoria de la Iglesia. Tanto en su vida sacramental como en su proclamación del Evangelio, la Iglesia constituye un sujeto, cuya memoria mantiene presente la palabra y la obra de Jesús. La Iglesia aprende de las corrientes exegéticas y teológicas que se van sucediendo. «Sin embargo –precisa el Cardenal Ratzinger–, siempre conviene ser escéptico allí donde nuevas interpretaciones ataquen la identidad de la memoria de la Iglesia y quieran reemplazarla por otra forma de pensar, es decir, hacerla desaparecer como memoria» (p. 63).

Así pues, debe descartarse de las diversas interpretaciones lo que dependa de la ideología moderna y debe acogerse lo compatible con la memoria básica de la Iglesia. La norma negativa de la ideología y la norma positiva de la memoria de la Iglesia –para discernir qué ha de considerarse como histórica y objetivamente fiel a Escritura– se complementan y ayudan a mantenerse lo más cerca posible del mensaje bíblico, sin descuidar los nuevos conocimientos aportados por la exégesis. El problema de la correcta relación entre Iglesia y Escritura interesó vivamente al joven Ratzinger en sus años de estudiante de teología. En aquellos años descubrió que el espacio vital de la exégesis y su medida es el dogma y, más ampliamente, la memoria y misión de la Iglesia. El corazón del problema exegético ha sido, precisamente, la dramática ruptura del vinculo entre Biblia e Iglesia.

> Esta separación se inició hace siglos en el ambiente protestante y recientemente se ha extendido también entre los estudiosos católicos. La interpretación histórico-crítica de la Escritura ha abierto sin duda muchas y grandes posibilidades nuevas en orden a comprender mejor el texto bíblico. Pero esa interpretación, por su misma naturaleza,

> sólo puede iluminar el texto en su dimensión histórica, pero no en su actual alcance. Cuando se olvida este límite, resulta no solamente ilógica, sino además, y precisamente por esto, no científica; en dicho caso se olvida también que la Biblia como mensaje para el presente y para el futuro sólo puede ser comprendida en conexión vital con la Iglesia. Se acaba así por leer la Escritura no a partir de la Tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino de acuerdo con el último método que se presente como científico. Esta independencia ha llegado a ser en algunos abierta contraposición (IF 82).

Esta contraposición y separación de Iglesia y Escritura es mortal para ambas. «Una Iglesia sin fundamento bíblico creíble se convierte en un producto histórico casual, en una organización como tantas otras». A su vez, «la Biblia sin la Iglesia no es ya la Palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos, de los cuales se intenta extraer, a la luz de la actualidad, lo que se considera útil. Una exégesis que ya no vive ni lee la Biblia en la Iglesia se convierte en arqueología». «Según esta manera de pensar, la última palabra sobre la Palabra de Dios en cuanto tal, ya no corresponde a los legítimos pastores, al Magisterio, sino al experto, al profesor, con sus estudios siempre provisionales y cambiantes» (IF 83). Esta preocupación ha estado presente en el pontificado de Benedicto XVI[8].

Las Escrituras son el testimonio esencial de la revelación pero «la revelación misma es algo vivo, más grande, que, para que sea tal, debe llegar a su destino y debe ser percibida» (MV 103). Por una parte, la revelación tiene sus instrumentos, pero no es separable del Dios vivo, ni se reduce a las Escrituras: la última palabra sobre la revelación no puede venir de los análisis textuales realizados con los múltiples métodos que el ingenio humano puede elaborar. Por otra parte, la revelación no puede desvincularse de la Iglesia a la que va dirigida y confiada: la Iglesia, en cuanto organismo vital de la fe de todos los siglos, forma parte de la revelación.

El último artículo de esta primera parte, «Ecumenismo, papado, testimonio», es la trascripción del encuentro entre el Cardenal Ratzinger y el profesor Paolo Ricca, de la Comunidad Valdense de Roma, celebrado en el Centro evangélico de cultura de Roma, el 29 de enero de 1993. Los temas tratados fueron el ecumenismo en general y el papado: por una parte, la posibilidad de alcanzar una solución ecuménica del papado y los modelos de unidad previsibles; y por otra, los pasos que habrán de dar las confesiones cristianas para transformar la crisis actual en una innovación creativa.

La segunda parte del volumen, «La Iglesia y el mundo», está compuesta por cuatro artículos que afrontan algunos retos que la Iglesia y la teología encuentran en su misión y en su apertura al mundo. El Cardenal Ratzinger, también ahora como Papa, invita a la Iglesia a abrirse al mundo y a la modernidad sin temores y sin falsas ilusiones. Esta apertura no es ingenua sino expresión de la caridad. La Iglesia será siempre signo de contradicción. Los cristianos no se oponen al mundo, pero «el mundo se rebela siempre que al pecado y a la gracia se les llama por su propio nombre» (IF 43). Esta oposición a la proclamación de la verdad sobre Dios y el hombre puede resultar opresiva, pero no debería sorprendernos demasiado.

> En medio de un mundo donde, en el fondo, el escepticismo ha contagiado también a muchos creyentes, es un verdadero escándalo la convicción de la Iglesia de que hay una Verdad con mayúscula y que esta Verdad es reconocible, expresable y, dentro de ciertos límites, definible también con precisión. Es un escándalo que comparten también católicos que han perdido de vista la esencia de la Iglesia, que no es una organización únicamente humana, y debe defender un depósito que no es suyo, cuya proclamación y transmisión tiene que garantizar a través de un Magisterio que lo reproponga de modo adecuado y auténtico a los hombres de todas las épocas (IF 28-29).

El primer artículo de esta parte, «Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción *Libertatis conscientia*», responde a las lecturas parciales que se han hecho de la instrucción de la CDF, ahondando en sus fundamentos antropológicos. En la primera sección, el Cardenal Ratzinger presenta el concepto fundamental de libertad y las conexiones que existen entre lo «ético» y lo «histórico», contrapone la «anarquía» a la «autoridad vinculante», y concluye afirmando que la auténtica praxis de la liberación consiste en la educación para la construcción de las relaciones fundamentales propias del hombre. En la segunda sección, recoge la contribución de la Biblia al argumento, sea con el tema veterotestamentario del Éxodo y del Sinaí, sea con la universalización del Éxodo mediante Jesucristo. La doctrina social católica es presentada como el desarrollo científico de las orientaciones dadas por los fundamentos irrenunciables de la fe y por las experiencias que crecen con la praxis histórica. El realismo propio de la doctrina social cristiana aparece en no prometer un paraíso terreno, ni una sociedad perfecta, y en dejar todo el espacio a la racionalidad política; renunciando a la utopía, se abre a la esperanza.

En los primeros años de servicio en la CDF, el Cardenal Ratzinger abordó sobre todo la Teología de la liberación. En los últimos años, ha impulsado el

estudio de la teología indígena y de las dimensiones teológicas del diálogo intercultural e interreligioso[9]. El diálogo interreligioso no implica la renuncia a la evangelización. En el segundo artículo, «La nueva evangelización», el Cardenal Ratzinger analiza la estructura, el método adecuado y cuatro contenidos esenciales de la nueva evangelización: la conversión, el anuncio del Reino *de Dios* –que no es una cosa sino Dios mismo–, el anuncio de Jesucristo, Dios-con-nosotros, y, finalmente, la vida eterna.

En la apertura y en el diálogo con las culturas y religiones del mundo, la Iglesia no pierde su identidad. En estos temas de frontera, algunos teólogos o fieles pueden encontrar mayores dificultades para reconocer que, en la Iglesia, las decisiones de fondo siguen siendo válidas, aunque las formas de su aplicación a contextos nuevos puedan cambiar. En la parte final de su discurso de análisis del año dirigido a la Curia, el Papa Benedicto XVI ha iluminado este aspecto al tratar sobre la nueva relación entre el cristianismo y el mundo moderno que el Concilio Vaticano II ha querido impulsar. El Concilio Vaticano II, «con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad. La Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos» (22-XII-2005).

En el Concilio fue necesario aprender algo que no todos lograban captar, porque escapa fácilmente a la primera percepción. En los sectores donde se daba esta apertura de la Iglesia al mundo podía emerger una cierta forma de discontinuidad. Ahora bien, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resulta claro que no se ha abandonado la continuidad en los principios. Precisamente, porque las decisiones y principios de fondo siguen siendo válidas y deben mantenerse, las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden, y en ocasiones deben, cambiar. La verdadera reforma consiste en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles. Las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes necesariamente deben ser contingentes también ellas, porque se refieren a realidades en sí mismas mudables. «Era

necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios» (22-XII-2005).

El «sí» fundamental de la Iglesia a la edad moderna, su «apertura al mundo», no está exenta de dificultades, porque la misma edad moderna vive profundas tensiones y contradicciones interiores y porque no debe subestimarse la fragilidad de la naturaleza humana que, en todos los períodos de la historia y en toda situación histórica, es una amenaza para el camino del hombre. La Iglesia, como el Evangelio que anuncia, sigue siendo *signo de contradicción.* El Concilio en su apertura al mundo sólo ha querido eliminar las contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al hombre actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. La Iglesia más «abierta al mundo» después del Concilio será, si cabe, más «signo de contradicción», porque el mundo seguirá rebelándose a la proclamación de la verdad que lo puede salvar. Esta misma apertura permitirá a la Iglesia descubrir su rostro menos triunfalista y más misionero; y, también, su conciencia de pertenecer a una minoría y su capacidad de oponerse a las tendencias negativas de la cultura actual.

El tercer artículo, «La fe cristiana ante el desafío de las culturas», es una conferencia pronunciada durante las Semanas Universitarias de Salzburgo en el año 1992. En ella, el Cardenal Ratzinger plantea los problemas que puede suscitar el universalismo cristiano. El cristianismo entró en el mundo teniendo conciencia de su misión universal. Los creyentes en Jesucristo supieron desde el inicio que tenían el deber de transmitir su fe a todas las gentes; veían en la fe un bien al que todos tenían derecho y que no les pertenecía en exclusiva. No anunciarlo hasta el último rincón del mundo habría sido un fraude. El motivo del universalismo cristiano no fue la ambición de poder, sino la certeza de haber recibido algo que todo hombre espera en lo más profundo de su ser: la verdad que salva y el amor que redime. La misión se consideraba la transmisión obligatoria de algo que estaba destinado a todos y que todos necesitaban, y no un medio para aumentar el número de personas destinadas a su propio ámbito de poder.

En nuestros tiempos, han surgido dudas acerca de la universalidad de la fe cristiana. Para iluminar el problema, el Cardenal Ratzinger comienza clarificando los conceptos de cultura, inculturación y encuentro intercultural; trata de determinar la esencia de la cultura y las condiciones del encuentro cultural y de la combinación en nuevas formas culturales. Después, plantea el gran problema de la relación entre una fe –que no existe «pura» sino siempre en una cultura– y las nuevas culturas que encuentra. El problema se agudiza en el contexto actual de relativismo cultural, una de cuyas expresiones consiste en considerar señal de presunción o de poca ilustración la pretensión de que los dogmas propios de una religión particular puedan ser una verdad válida para todos. Según el «dogma» del relativismo, el universalismo cristiano, realizado concretamente a través de la misión, es la expresión de una cultura arrogante que se cree superior, y ya no la urgencia de entrega de un bien necesario destinado a todos.

El último artículo de esta segunda parte, «Situación actual de la fe y la teología», repasa ágilmente los grandes temas teológicos relativos a la misión de la Iglesia: la crisis de la teología de la liberación en los años ochenta, el relativismo como filosofía dominante, el influjo del relativismo teológico en la cristología, el recurso a las religiones asiáticas por considerarse más adaptables al relativismo dominante, la *New Age* y el pragmatismo en la vida cotidiana de la Iglesia. El cardenal concluye indicando algunas tareas actuales de la teología.

Una de las aportaciones más significativas del Cardenal Ratzinger durante sus años al frente de la CDF ha sido el *Catecismo de la Iglesia católica*. El 10 de julio de 1986, el Papa Juan Pablo II, respondiendo a una petición del Sínodo de los obispos del año precedente, confió a una Comisión formada por doce cardenales y obispos y presidida por el Cardenal Ratzinger la preparación de un catecismo que, acogiendo las novedades conciliares, se presentase como un texto único y punto de referencia completo para la catequesis en todo el mundo. La Comisión, después de seis años de trabajo (19861992), pudo presentar a Juan Pablo II un texto casi definitivo. El 11 de octubre de 1992, el Papa Juan Pablo II entregaba a los fieles de todo el mundo el *Catecismo de la Iglesia Católica*, presentándolo como «texto de referencia» para una catequesis renovada en las fuentes vivas de la fe. Los dos artículos que componen la *tercera parte*

del presente volumen son «Presentación del Catecismo de la Iglesia Católica» –una conferencia pronunciada por el Cardenal Ratzinger el 9 de diciembre de 1992– y «Actualidad doctrinal del Catecismo de la Iglesia Católica después de 10 años de su publicación». En éste, el cardenal analiza la recepción del texto y explica los valores y límites de un catecismo, el uso que se hace en él de la Escritura y la doctrina moral cristiana contenida en el *Catecismo*.

La *cuarta parte* está formada por un breve artículo: «El Tríptico Romano del Papa Juan Pablo II». En esta interpretación teológica de una obra de arte, el Cardenal Ratzinger revela una dimensión de su personalidad y de su concepción de la teología: «Un teólogo que no ama el arte, la poesía, la música, la naturaleza, puede ser peligroso. Esta ceguera y sordera para lo bello no es cosa secundaria; se refleja necesariamente también en su teología» (IF 143). A la luz de su elección, un párrafo de este artículo resulta impresionante: «El Papa habla, a los cardenales, del futuro cónclave "después de mi muerte" y dice que a ellos hable la visión de Miguel Ángel. La palabra conclave le impone el pensamiento de las llaves, de la herencia de las llaves entregadas a Pedro. Poner estas llaves en las manos justas: ésta es la inmensa responsabilidad en esos días» (p. 205). El Cardenal Ratzinger, como ha hecho siempre el magisterio eclesiástico, se ha pronunciado para defender a los miembros más débiles del pueblo de Dios y dar «voz a los que no tienen voz»; no sólo para proteger la fe de la gente sencilla, sino, también, para defender la vida de los más indefensos. Los dos artículos de la *quinta parte* del volumen están reservados a la vida humana. Los continuos avances y descubrimientos científicos generan nuevas situaciones límite en el ámbito de la ética médica y plantean complejos problemas morales en los que la aplicación de los principios no siempre resulta evidente. Los dos artículos son una iluminación de estos principios y no tanto la resolución de unos casos concretos. El primero, «Una mirada teológica sobre la procreación humana», pone el problema filosófico del uso de dos terminologías –«reproducción» y «procreación»–, recoge algunos testimonios de la historia sobre el argumento y analiza la singularidad del origen del hombre.

En el segundo artículo, «El problema de las amenazas contra la vida humana», el Cardenal Ratzinger presenta los elementos esenciales,

positivos y negativos, del actual debate antropológico, a partir de los fundamentos bíblicos y de la dialéctica moderna que se establece entre el reconocimiento teórico de los derechos humanos y su negación profunda y radical en el plano de la práctica. A la descripción de la «guerra contra la vida» y de su motivo –«la lógica de la muerte»–, sigue la señalación de algunas dimensiones antropológicas del desafío actual y algunas posibles respuestas a este desafío.

Ecclesia. Revista de cultura católica, en el vigésimo aniversario de su fundación, y el Ateneo Pontifico *Regina Apostolorum* que actualmente la patrocina, renuevan su gratitud a Su Santidad Benedicto XVI por la inapreciable contribución que, siendo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ofreció a nuestra revista, y se unen al orbe católico y al mundo entero en la acción de gracias a Dios por el primer año de su Pontificado. Santidad, *ad multos annos*!

Roma, 22 de febrero de 2006
Fiesta de la Cátedra de san Pedro.

LA IGLESIA

María, Madre de la Iglesia*

La cuestión sobre la importancia de la mariología y de la devoción mariana no se puede abstraer de la situación histórica de la Iglesia en la que ha surgido.

Fondo y sentido del testimonio mariológico del Vaticano II

La profunda crisis en la que han caído el pensamiento y la palabra sobre María en los años después del Concilio, solamente se podrá entender y contestar correctamente si la vemos en el contexto de la evolución más amplia en la que se encuadra. Entonces, se comprueba que el período entre el final de la primera guerra mundial y el Concilio Vaticano II ha sido determinado en el interior de la Iglesia por dos grandes movimientos espirituales que llevaban, en cierto sentido, rasgos carismáticos, aunque de signo distinto. Ya desde las apariciones de la Virgen a mediados del siglo XIX, se había desarrollado un movimiento mariano cada vez más fuerte, el cual dejó ver sus raíces carismáticas en La Salette, Lourdes y Fátima, alcanzando su cúspide dentro de la Iglesia durante el pontificado de Pío XII.

Por otro lado, se desarrolló entre las dos guerras mundiales, sobre todo en Alemania, el movimiento litúrgico, cuyo origen hay que buscar en la renovación de los benedictinos, a partir de Solesmes, pero también en el pensamiento eucarístico de Pío X. A través de movimientos juveniles se divulgó entre los fieles de la Iglesia, por lo menos en el centro de Europa. Al movimiento litúrgico se sumaron el movimiento ecuménico y el movimiento bíblico, formando visiblemente una gran corriente. Su meta fundamental –la renovación de la Iglesia, dentro de las fuentes de la Escritura y de la forma primitiva de la oración eclesial– encontró su primer reconocimiento oficial con el Papa Pío XII, en las encíclicas sobre la Iglesia y la liturgia[10].

Cuanto más importancia ganaban estos movimientos, tanto más se notaba el problema de su relación recíproca. A menudo parecían contradecirse tanto en sus actitudes básicas como en su orientación teológica. El movimiento litúrgico mismo caracteriza su religiosidad como *objetivamente*

sacramental; en cambio, salta a la vista la fuerte insistencia de lo subjetivo y lo personal del movimiento mariano. El movimiento litúrgico recalcaba el carácter teocéntrico de la oración, que se dirige «por Cristo al Padre», mientras que el mariano, con su fórmula «per Mariam ad Jesum», parecía caracterizarse por otra idea de la mediación, por una voluntad de permanecer cerca de Jesús y de María, que parecía no dar tanta importancia a la relación trinitaria clásica. El movimiento litúrgico buscaba una religiosidad que se basaba estrictamente en la Biblia o acaso en la Iglesia antigua; la devoción mariana, muy influida por las apariciones de la Madre de Dios en ese tiempo, estaba fuertemente marcada por la tradición de la Edad Media y de los tiempos modernos; seguía otro estilo de pensar y sentir[11]. Aquí hubo sin duda peligros, que podían amenazar el núcleo y hacerlo contestable para los apasionados defensores de la otra dirección[12].

Parecía, por lo tanto, cometido de un Concilio de este tiempo, elaborar la relación correcta entre los dos movimientos divergentes (no quitar la tirantez simplemente) y guiarlos hacia una unión fructífera. De hecho, no se entiende correctamente el forcejeo del Concilio –los debates sobre la constitución de la liturgia, de la doctrina de la Iglesia y el puesto correcto de la mariología y los debates en torno a la revelación, la Escritura, la tradición y el ecumenismo– más que a partir de la relación de tensión entre estas dos fuerzas. En estas controversias, se forcejeaba, en último lugar, por la justa comprensión de todas ellas, pero realmente era una lucha a propósito de la relación entre las dos corrientes carismáticas que constituían para la Iglesia, desde dentro de sí misma, los «signos de los tiempos». El trabajo en la Constitución pastoral tuvo enseguida que introducir la discusión sobre los «signos de los tiempos» que provenía del exterior.

En medio de este drama, la famosa votación del 29 de octubre de 1963 tuvo el significado de una divisoria de aguas espiritual. Se trataba de la cuestión de si la mariología se debía presentar en un texto propio o integrarla en la Constitución sobre la Iglesia. Con eso, se buscaba decidir sobre la importancia y subordinación de las dos corrientes de devoción y así dar una respuesta definitiva a la situación interna de la Iglesia. Los dos frentes enviaron a hombres importantes, para ganarse la adhesión del pleno: el cardenal König abogaba por la integración de los dos textos, lo cual debía de significar una preeminencia de la piedad y de la teología litúrgica y

bíblica; el cardenal Rufino Santos de Manila defendía la independencia del elemento mariano. La votación (1.114 votos contra 1.074) mostró por primera vez una división de la asamblea en dos grupos casi iguales. De todos modos, el movimiento litúrgico y bíblico había logrado una escasa victoria y originado una decisión cuya importancia era de difícil apreciación.

Desde el punto de vista teológico, sin duda, hay que dar la razón a la mayoría capitaneada por el cardenal König. Si no se pueden contemplar los dos movimientos carismáticos como contrarios, sino que deben ser vistos como complementarios, se impone una integración, que no debe ser de ninguna manera la absorción del uno por el otro. La apertura interna de la devoción y de la teología bíblica, litúrgica y patrística referente a lo mariano había sido descrita en los años posteriores a la segunda guerra mundial con convencimiento, sobre todo en los trabajos de Hugo Rahner[13], Alois Müller[14], Karl Delahaye[15], René Laurentin[16], Otto Semmelroth[17]. En estos trabajos se habla de la profundización de las dos tendencias hacia su centro, en el cual se encuentran mutuamente sin perder su carácter especial y, al mismo tiempo, desarrollándose fructíferamente.

En realidad sólo logró modelar con fuerza y persuasión el capítulo mariano de la Constitución sobre la Iglesia. Además, la evolución después del Concilio estuvo marcada, en gran parte, por un error en la comprensión de las declaraciones conciliares sobre el concepto de tradición, y este error aumentó por el modo simplista en que la controversia conciliar se puso en conocimiento del público. El debate se redujo a la cuestión propuesta por Geiselmann de la *suficiencia* de la Escritura[18], respecto a su contenido, y esta *suficiencia* fue de nuevo interpretada en el sentido de un biblicismo, que condenaba la herencia patrística a la intranscendencia, vaciando con eso también de su substancia al anterior movimiento litúrgico. El biblicismo, a través de la moderna situación académica, se convirtió por sí solo en historicismo; por otra parte, hay que reconocer que ni siquiera el movimiento litúrgico ha estado libre de este defecto. Leyendo hoy de nuevo sus manifestaciones literarias, se percibe que han estado demasiado determinadas por un pensamiento arqueológico que se apoya en un esquema de decadencia: esto, que surge después de un determinado tiempo, le hace aparecer como de escaso valor, como si la Iglesia no estuviese viva

y por eso también quedase sin posibilidad de desarrollo. Todo conducía a que el pensamiento litúrgico se convirtiese en biblicista y positivista, y así se cerrase en banda y no dejase lugar a la dinámica de la fe en desarrollo.

Por otra parte, la distancia que implica el historicismo necesariamente lleva al *modernismo,* puesto que el mero pasado no vive, deja al presente solo y lleva así a la mera experiencia del propio hecho.

Aparte de todo esto, la nueva mariología eclesiocéntrica era desconocida precisamente por aquellos Padres conciliares que habían sido los representantes de la piedad mariana. El vacío surgido no se podía llenar sólo con la introducción del título, «Madre de la Iglesia», que Pablo VI adelantó al final del Concilio como respuesta consciente a la crisis ya dibujada. En realidad, la victoria de la mariología eclesiocéntrica llevaba al colapso de la mariología, en un primer momento. Me parece que el cambio de la imagen de la Iglesia en Latinoamérica, después del Concilio, y la concentración temporal del sentimiento religioso sobre el cambio político, debe ser entendido también en el marco de estos acontecimientos.

La función positiva de la mariología en la teología

El 2 de febrero de 1974, Pablo VI publicó un escrito sobre la forma correcta de la veneración mariana[19]. La decisión del año 1963 había llevado a la absorción de la mariología por la eclesiología; el efecto histórico de este texto estaba en contradicción con su intención, porque el capítulo VIII de la *Lumen Gentium* se elaboró con el propósito de lograr una correspondencia interna de los capítulos I-IV que exponían la estructura de la Iglesia, y en el balance de ambos encontrar el equilibrio adecuado, en cuyo equilibrio las fuerzas de la corriente bíblica, ecuménica y litúrgica y las del movimiento mariano lograsen fructificar. Diciéndolo en positivo: con referencia al concepto de la Iglesia, una mariología correctamente entendida desempeña una función doble de clarificación y profundización.

Iglesia-madre

Al concepto masculino, activista y sociológico de *populus Dei* se opone la realidad de que la Iglesia –*Ecclesia*– es femenina. Es decir: por encima de lo sociológico y rebasándolo se abre la dimensión del misterio, en la que

aparece por primera vez la verdadera razón y la fuerza unitaria sobre la que se basa la Iglesia. Iglesia es más que *pueblo*, más que estructura y acción: en ella vive el misterio de la maternidad y del amor conyugal que hace posible esta maternidad. La piedad eclesial, el amor a la Iglesia, es solamente posible si este misterio existe. Allí donde la Iglesia se vive al estilo masculino y estructural, vista como una institución teórica, allí falla el carácter propio de la Iglesia, el elemento central, de que trata la Biblia y los Padres, siempre que han hablado de la Iglesia[20].

Iglesia-cuerpo

Pablo ha expresado la diferencia específica de la Iglesia del Nuevo Testamento, frente al «pueblo de Dios en marcha» de la antigua Alianza, en el concepto «cuerpo de Cristo»: Iglesia no es organización, sino organismo de Cristo; se convierte por mediación de la cristología en *pueblo* y esta mediación sucede en el sacramento, en la Eucaristía, la cual por su parte supone cruz y resurrección como condición de su posibilidad. Por esa razón no se habla de la Iglesia al decir «pueblo de Dios» sin añadir «cuerpo de Cristo» o por lo menos sin pensarlo[21]. Pero también el concepto «cuerpo de Cristo» necesita, en el contexto del lenguaje actual, cierta clarificación para no ser mal entendido. Podía ser fácilmente interpretado en el sentido de un cristomonismo, una absorción de la Iglesia y del ser del creyente dentro de la unicidad de la cristología. Pero, en sentido paulino, la expresión «cuerpo de Cristo», que formamos nosotros, se entiende siempre sobre el fondo de la fórmula del Génesis: «Se hacen una sola carne» (2, 24; cf. 1 *Co* 6, 17). La Iglesia es el cuerpo, la carne de Cristo en la tensión espiritual del amor, en el que se cumple el misterio conyugal de Adán y Eva, en la dinámica de una unión, que no altera el hecho de estar cara a cara. Esto significa, sin ir más lejos, el misterio eucarístico-cristológico de la Iglesia, que se anuncia en la expresión «cuerpo de Cristo» y alcanza solamente su medida correcta cuando se incluye en el misterio mariano: la sierva obediente, liberada por la gracia, pronuncia su *fiat* y así se convierte en esposa y en cuerpo[22].

Si esto es así, la mariología no podrá ser disuelta nunca en la objetividad impersonal de la eclesiología. La idea patrística de *tipo* ha sido mal entendida en profundidad, si se utiliza para reducir a María a ejemplificación simple, y por ello intercambiable, de asuntos teológicos. El

sentido de tipo queda preservado sólo cuando la Iglesia puede ser percibida en su forma personal, a través de la figura irreemplazable de María. No es la persona la que se remite a la cosa en teología, sino la cosa a la persona. Una eclesiología solamente estructural, tiene que hacer degenerar a la Iglesia en programa de acción. Por eso, mediante lo mariano, se amarra del todo también el área afectiva de la fe, y así se obtiene la correspondencia humana con la realidad del Verbo encarnado. Llegado a este punto, veo la verdad de la expresión «María, vencedora de todas las herejías». Allí donde existe ese arraigo afectivo, se da la unión «ex toto corde» –desde el fondo del corazón– al Dios *personal* y a su

Cristo y la reducción de la cristología a un Jesús programado, posiblemente ateo y simplemente práctico, es imposible. La experiencia de los últimos años verifica hoy de manera asombrosa el sentido verdadero de estas palabras antiguas.

El lugar de la mariología en el conjunto de la teología

Con lo dicho se aclara también el lugar de la mariología en la teología. G. Söll, en su imponente obra sobre la historia de los dogmas mariológicos, ha defendido como resultado de sus análisis históricos, la correlación de la doctrina de María con la cristología y la soteriología, frente a una construcción desde la eclesiología[23]. Sin disminuir el extraordinario trabajo de esta obra o el peso de sus históricos resultados, encuentro más correcta la opción establecida por parte de los Padres del Vaticano II, y eso tanto desde una perspectiva sistemática como histórico-universal. Ciertamente es indiscutible el hecho histórico de los dogmas, a partir del cual las declaraciones sobre María fueron en un principio necesarias desde una cristología, y han evolucionado en una estructura cristológica. Pero hay que añadir que todo esto, dicho así, no formaba una mariología propiamente dicha ni podría formarla, sino que sigue siendo una explicitación de la cristología.

En cambio, en la época patrística se proyectó toda la mariología en la eclesiología, naturalmente sin citar el nombre de la Madre del Señor: la *Virgo Ecclesia*, la *Mater Ecclesia*, la *Ecclesia immaculata*, la *Ecclesia assumpta;* lo que más tarde sería la mariología se pensó en un principio

como eclesiología. Aunque, naturalmente, la eclesiología no es aislable de la cristología, la Iglesia tiene frente a Cristo una independencia relativa, como hemos dicho antes: la independencia de la esposa que aun llegando en el amor a la unión de espíritu, no obstante, permanece cara a cara con Cristo. La confluencia de esa eclesiología, por lo pronto anónima, pero personalmente marcada con las declaraciones preparadas en la cristología sobre María –confluencia que empezó con Bernardo de Claraval–, situó la mariología como un todo dentro de la teología. Así no se la puede coordinar ni sólo con la cristología, ni sólo con la eclesiología y menos aún dejar que se disuelva en ella misma como un ejemplo más o menos superfluo.

Lo dicho sobre María marca mucho más el *nexus mysteriorum*, es decir, el lugar interior de los misterios en su cara a cara y en su unidad. Si la relación de Cristo e Iglesia es visible en los conceptos «esposo-esposa», «cabeza-cuerpo», en María sin duda ha sido rebasada, porque en primer lugar no figura respecto a Cristo como esposa sino como madre. Aquí se percibe la función del título «Madre de la Iglesia»; expresa el sobrepasamiento del marco eclesiológico en la enseñanza sobre María y al mismo tiempo la correlación de esta doctrina a este marco[24]. Con arreglo a eso se puede argumentar simplemente, en la cuestión de las correlaciones, que María no es imagen de la Iglesia porque ante todo es Madre del Señor. Con eso se simplificaría indebidamente la proporción entre el orden del ser y el orden del conocer. Desde tal punto de partida se podría preguntar con razón y apoyándose en pasajes como Marcos 3, 33-35 y Lucas 11, 27, si la maternidad corporal es, en sí misma, teológicamente significativa. La reducción de la maternidad a lo meramente biológico se puede evitar solamente si la lectura de la Sagrada Escritura parte de una hermenéutica que excluya tal división, y reconozca desde el principio la correlación de Cristo y su Madre como realidad teológica. En la eclesiología de los Padres ya mencionada, eclesiología personal, aunque anónima, esta hermenéutica se desarrolló a partir de la Escritura misma y de la experiencia interna de la fe de la Iglesia. Esto dice con brevedad que la salvación operada por el Dios trinitario en la historia, el verdadero centro de toda la historia, se llama «Cristo y su Iglesia». Iglesia como fusión de la criatura con su creador en el amor conyugal, en el cual se cumple su esperanza de divinización en el camino de la fe.

Si con arreglo a esto, Cristo y la Iglesia son el centro hermenéutico de la Escritura como manifestación de la historia salvífica de Dios con el hombre, solamente entonces será posible el que la maternidad de María, como concretización personal de la Iglesia, tenga un significado teológico: María es, en el instante de su sí, Israel en persona, la Iglesia en persona y como persona. Incontestablemente ella es esta concretización personal de la Iglesia por el hecho de que, en virtud de *su fiat,* se convierte corporalemente en Madre del Señor. Pero ese hecho biológico es realidad teológica, porque es realización del contenido espiritual más profundo de la alianza que Dios quiso realizar con Israel. Eso es lo que manifiesta Lucas maravillosamente en dos textos en consonancia: «Dichosa tú que has creído» (1, 45); «Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen» (11, 27).

Podemos entonces decir que las afirmaciones sobre la maternidad de María y sobre María imagen de la Iglesia se comportan como el hecho (*factum*) y el misterio (*mysterium facti*), como el hecho y su significado. Ambos son inseparables. El hecho sin su sentido sería ciego, el sentido sin el hecho, vacío. No es posible desarrollar la mariología a partir del simple hecho, sino a partir del hecho comprendido en la hermenéutica de la fe. Por eso, la mariología no puede ser nunca simplemente mariológica; está unida a la estructura fundamental formada por Cristo y la Iglesia, que es la expresión más concreta de esta conexión[25].

Mariología. Antropología. Fe en la creación

La mariología expresa, por una parte, el fondo de la *historia de la salvación* y, por otra, excede el pensamiento de la simple historia de la salvación. Si se la conoce como parte esencial de la hermenéutica de la historia de la salvación, significa que frente al mal entendido *solus Cristus,* se presenta la verdadera grandeza de la cristología, que debe hablar de un Cristo que es «cabeza y cuerpo», es decir, que abarca la creación salvada en su relativa autonomía. Pero esto, al mismo tiempo, lanza la vista más allá de la historia de la salvación, porque deja ver, frente a un eficientismo único falsamente atribuido a Dios, la realidad de la creatura que ha sido llamada y capacitada por Dios para darle una respuesta libre. En la mariología se hace visible que la doctrina de la gracia no conduce a una anulación de la creación, sino que constituye el sí definitivo a la creación: la mariología se

hace así garantía para la autonomía de la creación, fianza de la fe en la creación y sello de una doctrina sobre la creación bien entendida. Aquí están ya presentes cuestiones y tareas que apenas han sido aún consideradas y emprendidas.

Imagen de la creación

María aparece en su fe, frente a la llamada de Dios, como la imagen de la creación de la que se espera una respuesta, de la libertad de la criatura que no se deshace sino que concluye en el amor. Justamente como mujer, es ella esta imagen del hombre salvado y liberado, es decir, en la propia determinación corporal inseparable del ser humano: «Hombre y mujer los creó» (*Gn* 1, 27). Lo *biológico y* lo humano son inseparables en la figura de María, tal como son inseparables lo humano y lo *teológico.*

Esto está en íntimo contacto con los movimientos determinantes actuales, pero al mismo tiempo los contradice también en su mismo centro. Pues si el programa antropológico del presente gira, más radicalmente que nunca, en torno a una *emancipación* sin precedentes, en definitiva busca una libertad, aspira a «ser como Dios» (*Gn* 3, 5). A esta idea del «ser como Dios», pertenece, sin embargo, la solución del hombre en su condicionalidad biológica, del «como hombre y mujer los creó». Esta diferencia inherente al hombre como tal ser biológico, y que lo caracteriza fuertemente, es relegada como una intrascendencia insignificante, como un *papel de coacción* históricamente inventado, al dominio *simplemente biológico* que no afecta al *hombre.* Lo cual significa que lo *simplemente biológico*, como cosa disponible por el hombre, se sitúa fuera de medidas humanas y espirituales (incluso con libertad para disponer de una nueva vida); tal objetivación de lo *biológico* aparece entonces como una liberación, en la cual el hombre deja el *bios* por debajo de sí, al mismo tiempo que lo utiliza libre e independientemente de todo; es simplemente ser humano (no hombre o mujer). Pero en realidad, con esto se hiere en lo más profundo de sí mismo y se hace despreciable a sus propios ojos, porque él es ser humano como cuerpo, y ser humano como hombre o mujer. Si ha hecho de esta certeza, fundamental en sí misma, una nimiedad despreciable que se puede tratar como una cosa, él mismo se convierte en una cosa insignificante; la

liberación se convierte en rebajamiento, en transformación, en producto fabricable.

Cuando se priva a la humanidad de lo biológico, se niega la humanidad propiamente dicha. En el problema de saber si debe existir el hombre como ser masculino y la mujer como ser femenino, es el ser en general el que se pone en cuestión. Puesto que esta determinación biológica de lo humano, en el caso de la maternidad, tiene aquí su realidad más evidente, una emancipación que negara los *bios* es de manera especial un ataque a la mujer: la negación de su derecho a ser mujer. En esta medida, por el contrario, la conservación de la creación está especialmente unida a la cuestión de la mujer, y la mujer en la cual lo *biológico* es *teológico,* es decir maternidad divina, es especialmente el cruce del que arrancan todos los caminos.

Sello de la creación

Del mismo modo que la maternidad, la virginidad de María es la confirmación de la humanidad por lo *biológico,* de la totalidad del hombre ante Dios y de la inclusión de su ser como hombre y mujer en la afirmación escatológica y en la esperanza escatológica de la fe. No es casualidad que la virginidad –aunque como forma de vivir también posible y prevista para el hombre– haya sido formulada en relación a la mujer, como la verdadera guardiana y sello de la creación, y en ella tiene su figura decisiva, normativa, que tiene que ser imitada, por decirlo así, por el hombre[26].

Devoción mariana

A partir de esa conexión así perfilada se puede explicar la estructura de la devoción mariana. Su lugar tradicional en la liturgia de la Iglesia es el Adviento y, en general, las fiestas que se refieren al ciclo navideño: la Candelaria o la Purificación y la Anunciación[27].

En nuestra reflexión, hasta ahora, hemos considerado como característico de lo mariano, que es personalizante (Iglesia no como estructura, sino como persona y en la persona), que es principio de encarnación (unión del *bios,* de la persona y de la relación con Dios, autonomía de la creación frente al Creador, del «cuerpo» de Cristo en relación a la cabeza) y que, a partir de

estos dos aspectos, incluye el terreno del corazón, la zona afectiva, y así fija la fe en las raíces más profundas del ser humano. Estas caracterizaciones remiten al Adviento como lugar litúrgico de lo mariano y en él se aclara mejor su significado. La devoción a María tiene carácter de Adviento, es alegría plena de la esperanza, todo subordinado al regalo de la proximidad del Señor. De un modo muy bello, Ulrich Wickert dice que Lucas dibuja a María como la que es dos veces Adviento: al principio del evangelio, cuando espera el nacimiento del Hijo de Dios y al comienzo de los Hechos de los apóstoles, cuando espera el nacimiento de la Iglesia[28].

Pero a lo largo de la evolución se ha agregado cada vez con más fuerza un segundo factor. Ciertamente, la piedad mariana es en primer lugar encarnatoria, vuelta hacia el Señor que llega, e intenta aprender con María a estar cerca de Él. La fiesta de la Asunción de María al cielo, que por el dogma del año 1950 recibió una nueva importancia, da validez a la trascendencia escatológica de la encarnación. A la vida de María pertenece también la experiencia de ser rechazada (*Mc* 3, 31-35; *Jn* 2, 4) y de ser entregada en el calvario (*Jn* 19, 26); fue también partícipe del rechazo, que Jesús mismo tuvo que experimentar en el monte de los Olivos (*Mc* 14, 34) y en la cruz (*Mc* 15, 34). Solamente en un rechazo tal se puede reencontrar lo nuevo; sólo tras el partir de todo puede acontecer la verdadera llegada (*Jn* 16, 7). Así la piedad mariana es necesariamente también participación devota de la pasión. En la profecía del anciano Simeón que habla de la espada que atraviesa el corazón (*Lc* 2, 35), Lucas ha entrelazado desde el comienzo encarnación y pasión, misterios gozosos y dolorosos. María aparece en la piedad de la Iglesia como el retrato vivo de Verónica, como la imagen de Cristo que se mete dentro del corazón humano, que traduce su imagen en la mirada del corazón y así la hace comprensible. Mirando a la *Mater assumpta,* la Virgen Madre ascendida al cielo, se amplía el Adviento a lo escatológico; la encarnación se convierte en camino que, en la cruz, no suprime la asunción de la carne sino que la hace definitiva. A este sentido corresponde la expansión medieval de la devoción mariana, más allá del Adviento, a la totalidad del misterio de la salvación, lo que concuerda absolutamente con la fe bíblica.

Finalmente se puede deducir el triple cometido de la iniciación a la devoción mariana:

Hay que conservar lo propiamente mariano, de modo que sea siempre referido a lo cristológico y así ambos elementos den la forma correcta.

La devoción mariana no debe referirse a aspectos parciales de lo cristiano, o reducir lo cristiano a aspectos parciales de sí misma; se debe abrir a la completa capacidad del misterio y propiamente ser camino para esta apertura.

La piedad mariana estará siempre en tensión entre la racionalidad teológica y la afectividad creyente. Eso radica en su naturaleza, y le interesa no desprenderse de ninguna de las dos; en el afecto no olvidar la medida serena de la *racionalidad*, pero también en la sobriedad de la fe no abrumar el corazón, que a menudo ve más allá de la simple razón. No en vano los Padres han tomado como centro de su doctrina teológica sobre el conocimiento estas palabras: «Dichosos los limpios de corazón porque verán a Dios» (*Mt* 5, 8). El órgano para ver a Dios es el corazón purificado en la verdad. A la piedad mariana podría corresponder despertar el corazón y purificarlo en la fe. Si la desdicha del hombre actual es desintegrarse cada vez más en lo puramente biológico o en mera racionalidad, la piedad mariana podría contrarrestar esta *descomposición* de lo humano y ayudar a hallar de nuevo la unidad del centro, a partir del corazón.

Alocución a los obispos reunidos en Santiago de Chile*

EN PRIMER LUGAR, querría agradecer de corazón su invitación amable para visitar su país, también por ofrecerme esta ocasión de encuentro y de diálogo fraterno. No me hago la ilusión de que se pueda conocer un país en una estadía de pocos días; sin embargo, es muy importante para mí la oportunidad de poder ver los lugares donde ustedes trabajan y tener, en alguna medida, la experiencia del ambiente de la vida en la Iglesia en esta tierra.

El fin de mis palabras es encarecer el diálogo que queremos tener mutuamente. De modo general, suelo aprovechar la ocasión que me brindan estos encuentros para exponer brevemente algunas de las cuestiones de mayor importancia del trabajo en la Congregación. Sin embargo, el cisma que parece abrirse con las ordenaciones de obispos del 30 de junio me lleva a apartarme, por esta vez, de esa costumbre. Hoy querría simplemente comentar algunas cosas sobre el caso que concierne a Monseñor Lefebvre. Más que detenerse en lo ocurrido, me parece que puede tener mayor trascendencia valorar las enseñanzas que puede sacar la Iglesia, para hoy y para el día de mañana, del conjunto de los acontecimientos. Para ello, querría anticipar, en primer lugar, algunas observaciones sobre la actitud de la Santa Sede en los coloquios con Monseñor Lefebvre y continuar, después, con una reflexión sobre las causas generales que originan esta situación y que, por encima del caso particular, nos atañen a todos.

La actitud de la Santa Sede en los coloquios con Lefebvre

En los últimos meses, hemos invertido una buena cantidad de trabajo en el problema de Lefebvre, con el empeño sincero de crear para su movimiento un espacio vital adecuado en el interior de la Iglesia. Se ha criticado a la Santa Sede por esto desde muchas partes. Se ha dicho que había cedido a la presión del cisma; que no había defendido con la fuerza debida el Concilio Vaticano II; que, mientras actuaba con gran dureza con

los movimientos progresistas, mostraba demasiada comprensión con la rebelión restauradora. El desarrollo ulterior de los acontecimientos ha refutado suficientemente estas aseveraciones. El mito de la dureza del Vaticano de cara a las digresiones progresistas ha resultado una elucubración vacía. Hasta la fecha, se han emitido fundamentalmente amonestaciones, y en ningún caso penas canónicas en sentido propio. El hecho de que Lefebvre haya denunciado al final el acuerdo llamado, muestra que la Santa Sede, a pesar de haber hecho concesiones verdaderamente amplias, no le ha otorgado la licencia global que deseaba. En la parte fundamental de los acuerdos, Lefebvre había reconocido que debía aceptar el Vaticano II y las afirmaciones del Magisterio postconciliar, con la autoridad propia de cada documento. Es una contradicción que sean precisamente aquellos que no han dejado pasar por alto ninguna ocasión para vocear en todo el mundo su desobediencia al Papa y a las declaraciones magisteriales de los últimos 20 años, los que juzgan esta postura demasiado tibia y piden que se exija una obediencia omnímoda hacia el Vaticano II. También se pretendía que el Vaticano había concedido a Lefebvre un derecho al disenso, que se niega persistentemente a los componentes de tendencia progresista. En realidad, lo único que se afirmaba en el convenio –siguiendo a la *Lumen Gentium* en su número 25– era el simple hecho de que no todos los documentos del Concilio tienen el mismo rango. En el acuerdo se preveía también explícitamente que debía evitarse la polémica pública y se solicitaba una actitud positiva de respeto a las medidas y declaraciones oficiales. Se concedía, asimismo, que la confraternidad pudiera presentar a la Santa Sede –quedando intacto el derecho de decisión de ésta– sus dificultades en cuestiones de interpretación y de reformas en el ámbito jurídico y litúrgico. Todo esto ciertamente muestra suficientemente que Roma ha unido, en este difícil diálogo, la generosidad en todo lo negociable, con la firmeza en lo esencial. Es muy reveladora la explicación que el mismo Monseñor Lefebvre ha dado de la retractación de su asentimiento. Declaró que ahora había comprendido que el acuerdo suscrito apuntaba solamente a integrar su fundación en la «Iglesia del Concilio». La Iglesia Católica en comunión con el Papa es, para él, la «Iglesia del Concilio» que se ha desprendido de su propio pasado. Parece que ya no logra ver que se trata sencillamente de la Iglesia Católica

con la totalidad de la Tradición, a la que también pertenece el Concilio Vaticano II.

Reflexiones sobre las causas profundas del caso Lefebvre

El problema planteado por Lefebvre, sin embargo, no se termina con la ruptura del 30 de junio. Sería demasiado cómodo dejarse llevar por una especie de triunfalismo y pensar que este problema ha dejado de serlo desde el momento en que el movimiento de Lefebvre se ha separado netamente de la Iglesia. Un cristiano nunca puede ni debe alegrarse de una desunión. Aunque con toda seguridad la culpa no pueda echarse a la Santa Sede, es nuestra obligación preguntarnos qué errores hemos cometido, qué errores estamos cometiendo. Las pautas con que se valora el pasado, desde la aparición del decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II, deben, como es lógico, tener valor también para el presente. Uno de los descubrimientos fundamentales de la teología del ecumenismo es que los cismas se pueden producir únicamente cuando, en la Iglesia, ya no se viven y aman algunas verdades y algunos valores de la fe cristiana. La verdad emarginada se independiza, queda arrancada de la totalidad de la estructura eclesial, y alrededor de ella se forma entonces el nuevo movimiento. Nos debe hacer reflexionar el hecho de que no pocos hombres, más allá del círculo más restringido de los miembros de la confraternidad de Lefebvre, están viendo en este hombre una especie de guía o, por lo menos, un aleccionador útil. No es suficiente remitirse a motivos políticos, o a la nostalgia y otras razones secundarias de tipo cultural. Esas causas no serían suficientes para atraer también, y de modo especial, a jóvenes de muy diversos países y bajo condiciones políticas o culturales completamente diferentes. Ciertamente, la visión estrecha, unilateral, se nota en todas partes; sin embargo, el fenómeno en su conjunto no sería pensable si no estuvieran también en juego elementos positivos que, generalmente, no encuentran suficiente espacio vital en la Iglesia de hoy. Por todo ello, deberíamos considerar esta situación primordialmente como una ocasión de examen de conciencia. Debemos dejarnos preguntar en serio sobre las deficiencias en nuestra pastoral, que son denunciadas por todos estos acontecimientos. De este modo, podremos ofrecer un lugar a los que están buscando y preguntando dentro de la Iglesia, y así lograremos convertir el cisma en superfluo, desde

el mismo interior de la Iglesia. Querría nombrar tres aspectos que, según mi opinión, tienen un papel importante a este respecto.

a) Lo santo y lo profano

Hay muchas razones que pueden haber motivado que muchas personas busquen un refugio en la vieja liturgia. Una primera e importante es que allí encuentran custodiada la dignidad de lo sagrado. Con posterioridad al Concilio, muchos elevaron intencionadamente a nivel de programa la «desacralización», explicando que el Nuevo Testamento había abolido el culto del Templo: la cortina del Templo desgarrada en el momento de la muerte de cruz de Cristo significaría –según ellos– el final de lo sacro. La muerte de Jesús fuera de las murallas, es decir, en el ámbito público, es ahora el culto verdadero. El culto, si es que existe, se da en la no-sacralidad de la vida cotidiana, en el amor vivido. Empujados por esos razonamientos, se arrinconaron las vestimentas sagradas; se libró a las iglesias, en la mayor medida posible, del esplendor que recuerda lo sacro; y se redujo la liturgia, en cuanto cabía, al lenguaje y gestos de la vida ordinaria, por medio de saludos, signos comunes de amistad y cosas parecidas.

Sin embargo, con tales teorías y una tal praxis, se desconocía completamente la conexión real entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; se había olvidado que este mundo todavía no es el Reino de Dios y que «el Santo de Dios» (*Jn* 6, 69) sigue estando en contradicción con el mundo; que necesitamos de la purificación para acercarnos a Él; que lo profano, también después de la muerte y resurrección de Jesús, no ha llegado a ser lo santo. El Resucitado se ha aparecido sólo a aquéllos cuyo corazón se ha dejado abrir para Él, para el Santo: no se ha manifestado a todo el mundo. De este mundo se ha abierto el nuevo espacio del culto, al que ahora estamos remitidos todos; a ese culto que consiste en acercarse a la comunidad del Resucitado, a cuyos pies se postraron las mujeres y la adoraron (*Mt* 28, 9). No quiero en este momento desarrollar más este punto, sino sólo sacar directamente la conclusión: debemos recuperar la dimensión de lo sagrado en la liturgia. La liturgia no es un festival, no es una reunión placentera. No tiene importancia, ni de lejos, que el párroco consiga llevar a cabo ideas sugestivas o elucubraciones imaginativas. La liturgia es el hacerse presente del Dios tres veces santo entre nosotros, es la zarza

ardiente y es la Alianza de Dios con el hombre en Jesucristo, el Muerto y Resucitado. La grandeza de la liturgia no se funda en que ofrezca un entretenimiento interesante, sino en que llega a tocarnos el Totalmente-Otro, a quien no podríamos hacer venir. Viene porque quiere. Dicho de otro modo, lo esencial en la liturgia es el misterio, que se realiza en el rito común de la Iglesia; todo lo demás la rebaja. Los hombres lo experimentan vivamente y se sienten engañados cuando el misterio se convierte en diversión, cuando el actor principal en la liturgia ya no es el Dios vivo, sino el sacerdote o el animador litúrgico.

b) La no-arbitrariedad de la fe y de su continuidad

Defender el Concilio Vaticano II, en contra de Monseñor Lefebvre, como válido y vinculante en la Iglesia, es y va a seguir siendo una necesidad. Sin embargo, existe una actitud de miras estrechas que aisla el Vaticano II y que ha provocado la oposición. Muchas exposiciones dan la impresión de que, después del Vaticano II, todo haya cambiado y lo anterior ya no puede tener validez o, en el mejor de los casos, sólo la tendrá a la luz del Vaticano II. El Concilio Vaticano II no se trata como parte de la totalidad de la Tradición viva de la Iglesia, sino directamente como el fin de la Tradición y como un recomenzar enteramente de cero. La verdad es que el mismo Concilio no ha definido ningún dogma y ha querido de modo consciente expresarse en un rango más modesto, meramente como Concilio pastoral; sin embargo, muchos lo interpretan como si fuera casi el superdogma que quita importancia a todo lo demás.

Esta impresión se refuerza especialmente por hechos que ocurren en la vida corriente. Lo que antes era considerado lo más santo –la forma transmitida por la liturgia–, de repente aparece como lo más prohibido y lo único que con seguridad debe rechazarse. No se tolera la crítica a las medidas del tiempo postconciliar; pero, donde están en juego las antiguas reglas o las grandes verdades de la fe –por ejemplo, la virginidad corporal de María, la resurrección corporal de Jesús, la inmortalidad del alma, etc.– o bien no se reacciona en absoluto, o bien se hace sólo de forma extremadamente atenuada. Yo mismo he podido ver, cuando era profesor, cómo el mismo obispo, que antes del Concilio había rechazado a un profesor irreprochable por su modo de hablar un poco tosco, no se veía

capaz, después del Concilio, de rechazar a otro profesor que negaba abiertamente algunas verdades fundamentales de la fe. Todo esto lleva a muchas personas a preguntarse si la Iglesia de hoy es realmente todavía la misma de ayer, o si no será que se la han cambiado por otra sin avisarles. La única manera para hacer creíble el Vaticano II es presentarlo claramente como lo que es: una parte de la entera y única Tradición de la Iglesia y de su fe.

c) La unicidad de la verdad

Dejando ahora aparte la cuestión litúrgica, los puntos centrales del conflicto son, actualmente, el ataque contra el decreto sobre la libertad religiosa y contra el pretendido espíritu de Asís. En ellos, Lefebvre traza las fronteras entre su posición y la de la Iglesia Católica de hoy. No es necesario añadir expresamente que no se pueden aceptar sus afirmaciones en este terreno. Pero no vamos a ocuparnos aquí de sus errores, sino que queremos preguntarnos dónde está la falta de claridad en nosotros mismos. Para Lefebvre, se trata de la lucha contra el liberalismo ideológico, contra la relativización de la verdad. Evidentemente, no estamos de acuerdo con él en que el texto del Concilio sobre la libertad religiosa o la oración de Asís, según las intenciones queridas por el Papa, son relativizaciones. Sin embargo, es verdad que, en el movimiento espiritual del tiempo postconciliar, se daba muchas veces un olvido, incluso una supresión de la cuestión de la verdad; quizás apuntamos aquí al problema crucial de la teología y la pastoral de hoy. La «verdad» apareció de pronto como una pretensión demasiado alta, un «triunfalismo» que ya no podía permitirse. Este proceso se verifica de modo claro en la crisis en la que han caído el ideal y la praxis misionera. Si no apuntamos a la verdad al anunciar nuestra fe, y si esa verdad ya no es esencial para la salvación del hombre, entonces las misiones pierden su sentido. En efecto, se deducía y se deduce la conclusión que, en el futuro, se debe buscar sólo que los cristianos sean buenos cristianos, los musulmanes buenos musulmanes, los hindúes buenos hindúes, etc. Pero, ¿cómo se puede saber cuándo alguien es «buen» cristiano o «buen» musulmán? La idea de que todas las religiones son, hablando con propiedad, solamente símbolos de lo incomprensible en último término, gana terreno rápidamente también en la teología y ya entra

profundamente en la praxis litúrgica. Allí donde se produce ese fenómeno, la fe como tal queda abandonada, pues consiste precisamente en que yo me confío a la verdad en tanto que reconocida. Así, ciertamente, tenemos todas las motivaciones para volver al buen sentido también en esto. Si conseguimos mostrar y vivir de nuevo la totalidad de lo católico en estos puntos, entonces podemos esperar que el cisma de Lefebvre no será de larga duración.

Origen y esencia de la Iglesia*

Las cuestiones que nos ocupan son de naturaleza práctica: ¿Cuál es la responsabilidad del obispo? ¿Cuál es el significado de las Iglesias particulares en el conjunto de la Iglesia de Jesucristo? ¿Para qué existe el Papado? ¿Cómo ha de tener lugar la interacción entre los obispos y el Papa, entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares?

Consideraciones metodológicas previas

Para poder responder correctamente a estas cuestiones prácticas, tenemos que anteponerles una pregunta esencial:

¿Qué es, ante todo, la Iglesia? ¿Cuál es su finalidad? ¿De dónde proviene? ¿Ha sido, verdaderamente, la voluntad de Cristo? Y siendo así, ¿cómo la ha concebido Él? Sólo si podemos responder con exactitud a estas cuestiones esenciales, tendremos la posibilidad de encontrar una solución adecuada a los distintos problemas prácticos.

Por cierto que justamente este interrogante sobre Jesús y la Iglesia, sobre todo acerca de la forma que adopta la Iglesia en sus comienzos, en el Nuevo Testamento, está rodeado de tal cantidad de hipótesis exegéticas, que casi pareciera no existir la posibilidad de encontrar una respuesta más o menos adecuada para esta cuestión. De esa manera surge el riesgo de que escojamos, entre todas las hipótesis, las soluciones que nos resulten más simpáticas, o que simplemente dejemos de lado la cuestión para pasar de inmediato a lo pragmático. Pero tal forma de pastoral estaría fundamentada en el escepticismo; ya no trataríamos de acercanos a la voluntad del Señor, sino que buscaríamos a tientas lo que nos parece más asequible: seríamos ciegos guiando a otros ciegos (*Mt* 15, 14).

Es posible encontrar un camino a través de esta maraña de hipótesis exegéticas, siempre que no se intente abrirse paso simplemente a machetazos, desde cualquier lugar; pues en este caso se vería envuelto en una constante lucha con las diferentes teorías, para finalmente encontrarse

atrapado en sus contradicciones. En primer lugar, es necesario obtener una especie de vista aérea del conjunto; teniendo una visión general del terreno, ya se pueden divisar caminos en él. Hay que seguir de cerca el desarrollo de la exégesis en el transcurso de un siglo, aproximadamente; entonces se podrán observar sus grandes cambios de ruta y se descubrirá, por así decir, en torno a qué valles ha cambiado de rumbo. Así se aprende a diferenciar la vía directa de los rodeos. Situándonos en esta perspectiva, podemos diferenciar tres generaciones de exégetas y a la vez tres grandes cambios de rumbo en la historia de la exégesis de nuestro siglo. La primera es la exégesis liberal, que ve a Jesús, de acuerdo a la imagen liberal del mundo, como al gran individualista que libera a la religión de las instituciones del culto y la reduce a ética, la cual a su vez se basa totalmente en la responsabilidad individual de la conciencia. Un Jesús semejante, que rechaza el culto, que transforma la religión en moral y declara a ésta asunto del individuo, no puede fundar evidentemente ninguna Iglesia: oponiéndose a todas las instituciones, no ha de crear él mismo otra institución.

La primera guerra mundial trajo consigo el desmoronamiento del mundo liberal y con él el alejamiento de su individualismo y de su moralismo. Las grandes instituciones políticas, que habían hecho de la ciencia y de la técnica los únicos soportes del progreso de la humanidad, habían fracasado en su papel de fuerzas del orden moral. Así despertaría otra vez el anhelo de vivir en una comunidad de orden sagrado. La Iglesia fue redescubierta, también, precisamente en el ámbito protestante. En la teología escandinava se desarrolló una exégesis del culto que, en estricta oposición al pensamiento liberal, ya no veía a Jesús como a un crítico del culto, sino que entendía al culto como espacio vital interior de la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y de este modo procuraba también interpretar la voluntad y el pensamiento de Jesús partiendo de la vivencia del culto divino. En los territorios de habla inglesa se manifestaban tendencias similares. Y en el protestantismo alemán había surgido asimismo una nueva comprensión de la Iglesia: se había tomado conciencia de que no es posible concebir al Mesías apartado de su pueblo. Con el retorno al sacramento se descubre también el significado creador de comunidad de la Última Cena de Jesús y se formuló la tesis de que el mismo Jesús, a través de la Eucaristía, fundó una nueva comunidad. La Cena es el origen de la

Iglesia y su norma permanente. Hubo teólogos rusos en el exilio francés que, partiendo de la tradición ortodoxa, ampliaron la misma idea, concibiendo una eclesiología eucarística que influyó también grandemente en el ámbito católico después del Concilio Vaticano II.

Después de la segunda guerra mundial, la humanidad se dividió cada vez más claramente en dos sectores: el de los pueblos ricos, el cual en su amplia mayoría se adheriría nuevamente al modelo liberal, y el bloque marxista, que a la vez se concebía a sí mismo como la voz de los pueblos pobres de Sudamérica, África y Asia, y como modelo de su futuro. Y también se dio una división en las tendencias teológicas. En el Occidente neoliberal apareció una variante de la antigua teología liberal en nuevas formas: la interpretación escatológica del mensaje de Jesús. Aunque ya no se considera a Jesús como puro moralista, se le concibe otra vez en contraposición al culto y a las instituciones históricas del Antiguo Testamento. Con ello se retomaría el viejo esquema que divide al Antiguo Testamento en sacerdotes y profetas; en culto, institución y derecho, por un lado, y profecía, carisma, libertad de expresión, por otro. En esta concepción aparecen los sacerdotes, el culto, la institución y el derecho como lo negativo que ha de ser superado, mientras que Jesús se encontraría en la línea de la profecía, perfeccionándola en oposición al sacerdocio, que les habría dado muerte, tanto a Él como a los profetas. Así aparece una nueva variante del individualismo liberal: Jesús anuncia el fin de las instituciones. Su mensaje escatológico puede que haya sido concebido, en su época, como anuncio del fin del mundo; pero se le asimila como la superación de lo institucional por lo carismático; como el fin de las religiones o, por lo menos, como una fe «sin efecto en el mundo», que constantemente crea sus propias formas. Ya no se puede hablar de fundación de una Iglesia; ésta iría en contra de la radicalidad escatológica.

Este nuevo tipo de liberalismo podía transformarse con gran facilidad en una interpretación de la Biblia de orientación marxista. El confrontamiento entre sacerdotes y profetas se convierte en la clave de la lucha de clases como ley de la Historia. Por ende, Jesús ha muerto en la lucha contra las fuerzas opresoras y se convierte en símbolo del proletariado que sufre y lucha, símbolo del «pueblo» como se prefiere decir. El carácter escatológico del mensaje remite al fin de la sociedad clasista; en la dialéctica profeta-

sacerdote se expresa la dialéctica de la Historia, que culmina con la victoria de los oprimidos y el surgimiento de una sociedad sin clases. En esta concepción puede integrarse muy bien el hecho de que Jesús casi nunca hablara de Iglesia, refiriéndose constantemente al Reino de Dios: el «Reino» será entonces la sociedad sin clases y será la meta de la lucha del pueblo oprimido; se le da por hecho allí donde el proletariado organizado –es decir, su partido, el socialismo– ha alcanzado la victoria. La eclesiología vuelve a tener significado en este modelo dialéctico dado por el desmembramiento de la Biblia en sacerdotes y profetas, al que corresponde la diferenciación entre institución y pueblo. Según este modelo dialéctico, a la Iglesia institucional, «oficial», se le opone la Iglesia del «pueblo», la que, renaciendo constantemente de él, perpetúa las intenciones de Jesús: su lucha contra las instituciones y su poder opresor a favor de una nueva sociedad libre, el «reino».

Con esto he presentado en forma muy esquemática los tres grandes periodos en la más reciente historia de la interpretación del testimonio bíblico acerca de Jesús y su Iglesia. Hay muchísimas variantes, pero la tendencia es evidente.

¿Qué nos muestra esta «vista aérea» de las hipótesis exegéticas a lo largo de un siglo? Nos muestra, sobre todo, que los grandes modelos interpretativos pagan esencialmente tributo al espíritu de cada época. Podremos, entonces, acercarnos a la verdad separando cada una de las teorías de su envoltorio ideológico contemporáneo: por así decir, nuestra vista aérea del panorama exegético pone a nuestra disposición una brújula hermenéutica. Esto significa, a la vez, que también llegaremos a una nueva confianza en la continuidad interior de la memoria de la Iglesia. Tanto en su vida sacramental como en su proclamación de la palabra, la Iglesia constituye un sujeto propio, cuya memoria mantiene presente la palabra y obra de Jesús. Esto no significa que la Iglesia no tenga algo que aprender de las corrientes teológicas que surgen a través de la historia. Cada nueva situación en que se encuentra la humanidad pone en evidencia nuevas facetas del espíritu humano y abre nuevos accesos a la realidad. Saliendo al encuentro de las experiencias históricas de la humanidad, la Iglesia accederá cada vez más profundamente a la Verdad y podrá reconocer en ella nuevas dimensiones que sin esa experiencia no hubiera podido comprender.

Sin embargo, siempre conviene ser escéptico allí donde nuevas interpretaciones ataquen la identidad de la memoria de la Iglesia y quieran reemplazarla por otra forma de pensar, es decir, hacerla desaparecer como memoria. Con esto tenemos un segundo criterio de diferenciación. Si antes decíamos que debemos descartar de cada una de las interpretaciones lo que tengan de ideología moderna, podremos decir ahora en sentido opuesto: la compatibilidad con la memoria básica de la Iglesia será la norma para distinguir lo que debe considerarse como histórica y objetivamente fiel a ella, en contraposición a lo que no proviene del mensaje bíblico, sino de la propia reflexión. Ambas normas –la negativa de la ideología y la positiva de la memoria de la Iglesia– se complementan y pueden ayudarnos a mantenernos lo más cerca posible del mensaje bíblico, sin descuidar los nuevos conocimientos que las confrontaciones del presente puedan aportarnos.

El testimonio del Nuevo Testamento sobre el origen y naturaleza de la Iglesia

a) Jesús y la Iglesia

Supongamos que el mensaje de Jesús no anunciaba directamente el advenimiento de la Iglesia, sino el Reino de Dios (o el «Reino de los Cielos»). Considerándolo desde un punto de vista puramente estadístico, esto es evidente: en 122 pasajes del Nuevo Testamento aparece la expresión «Reino de Dios»; 99 de ellos se encuentran en los evangelios sinópticos y, de estos últimos, 90 son directamente palabras de Jesús. Así se puede comprender la frase de Loisy que se ha hecho popular: «Jesús anunciaba el Reino; lo que vino fue la Iglesia». Sin embargo, una lectura de esos pasajes desde el punto de vista histórico nos muestra que esa contraposición entre Reino e Iglesia no es objetiva. Pues según la concepción judía, la labor de congregar y purificar a los hombres para el Reino es propia del Reino de Dios. «Justamente si Jesús consideraba que el fin estaba cerca, entonces debe de haber tenido la intención de reunir al pueblo de Dios del tiempo de la salvación escatológica». En la profecía posterior al exilio, la venida del profeta Elías (o del «ángel» que permanece anónimo) precede a la llegada del Reino y prepara al pueblo para el Reino. Juan el Bautista, precisamente por anunciar al Mesías que se aproxima, reúne a esta comunidad

escatológica y la purifica. De modo parecido y debido a su creencia escatológica, se reúne la comunidad de Qumrán como comunidad de la Nueva Alianza. A partir de este punto, J. Jeremías lo expresa francamente: «Llevándolo a sus últimas consecuencias, el único sentido de toda la obra de Jesús es congregar al pueblo de Dios al fin de los tiempos».

Sobre este pueblo se expresa Jesús utilizando muchas imágenes, especialmente en las parábolas sobre el crecimiento. Y aquí se hace evidente que el «pronto» de la escatología próxima, que caracteriza a san Juan Bautista y a Qumrán, se transforma con Jesús en el «ahora» de la cristología. Él mismo es la obra de Dios, su llegada, su reinado. «El Reino de Dios no significa, en boca de Jesús, una realidad cualquiera o un lugar, sino el obrar de Dios en el presente». Por eso es posible traducir directamente la expresión programática de *Mc* 1, 15: «El Reino de Dios está cerca», como «Dios está cerca». Así se pone otra vez en evidencia la conexión con Jesús, con Su misma persona: Él mismo es la proximidad de Dios. Donde está Él, está el Reino. En este sentido hay que modificar la frase de Loisy: «Fue anunciado el Reino y vino Jesús». Sólo así interpretaremos correctamente la paradoja de promesa y cumplimiento.

Pero Jesús nunca está solo. Ha venido a congregar a los que estaban dispersos (cf. *Jn* 11, 52; *Mt* 12, 30). Por eso toda su obra es reunir al nuevo pueblo. Ya aparecen dos elementos esenciales para la comprensión futura de la Iglesia: propio del nuevo Pueblo de Dios en el sentido de Jesús es el volverse uno, el unirse de muchos a través del encuentro con Dios. Y además: el punto de reunión del nuevo Pueblo es Cristo; este pueblo sólo se hará Pueblo en cuanto es llamado por Él y en cuanto responde a su llamada, responde a la persona de Cristo. Antes de dar el próximo paso, quisiera añadir dos observaciones. Entre las muchas imágenes con las que Jesús se refiere al nuevo Pueblo (el rebaño, los huéspedes de la boda, el sembrado, la casa de Dios, la ciudad de Dios...), hay una que sobresale, que es su favorita: la de la familia de Dios. Dios es el Padre de la familia, Jesús el Señor de la casa, y por eso se comprende que Él se dirija a los miembros de este pueblo como a niños, aunque sean adultos, y que los mismos miembros del Pueblo empiecen a entender lo que son sólo cuando renuncian a la autonomía de su condición de adultos y se vuelvan como niños ante Dios (*Mc* 10, 13-16).

La segunda observación nos acerca al próximo tema. Los discípulos piden a Jesús que les enseñe una oración común, la oración del discipulado. «Las oraciones propias son para quienes conforman un grupo religioso, una característica de pertenencia a una comunidad». Así, esta petición expresa la convicción de los discípulos de haber formado en Jesucristo una nueva comunidad. Están allí como célula primera de la Iglesia y nos muestran al mismo tiempo que la Iglesia es una comunidad unificada esencialmente por la oración junto a Jesús, que nos trae la apertura común hacia Dios.

En este punto surgen otros dos aspectos. En primer lugar debemos tener en cuenta que la comunidad de los discípulos de Jesús no es un grupo amorfo. En su centro se halla el núcleo de los Doce, al que se agrega, según san Lucas (10, 1-20), el círculo de los setenta o setenta y dos discípulos. Notemos que los Doce reciben el título de «apóstoles» inmediatamente después de la resurrección. Antes de ella se los llama, simplemente, «los Doce». Este número, que los reúne en una comunidad claramente delimitada, es de tal importancia que después de la traición de Judas se completa otra vez (*Hch* 1, 15-26). San Marcos describe esta vocación diciendo expresamente: «escogió Doce» (3, 14). Su primera misión es, simplemente, ser los Doce, y a ella se agregan luego otras dos funciones: «para tenerlos consigo y enviarlos a predicar» (*Mc* 3, 14). El simbolismo de los Doce es de decisiva importancia: es el número de los hijos de Jacob, el número de las tribus de Israel. Al formar el círculo de los Doce, Jesús se presenta como patriarca de un nuevo Israel, cuyo origen y fundamento son los Doce. Los comienzos de un nuevo pueblo no podían haber sido expresados de manera más clara; un pueblo que se forma no ya por procedencia física, sino a través del «ser con Jesús», que los Doce recibieran y que Él los envía a transmitir a las gentes. Aquí puede reconocerse ya el tema «unidad-multiplicidad», en lo cual predomina por completo el criterio del nuevo Pueblo, expresado a través de la inseparable comunidad de los Doce, que sólo como doce cumplen plenamente su simbolismo, su misión. El grupo de los setenta o de los setenta y dos, del que habla san Lucas, completa el simbolismo: setenta (o setenta y dos) era, según la tradición judía (cf. *Gn* 10; *Ex* 1, 5; *Dt* 32,18) el número de las naciones (no judías). A la versión griega del Antiguo Testamento proveniente de Alejandría se le atribuían setenta o setenta y dos traductores,

lo que quería expresar que por medio de este texto griego el libro sagrado de Israel se transformaba en la Biblia de todas las naciones, como efectivamente sucedió cuando el cristianismo hizo suya esa versión. Los setenta discípulos significan que Jesús reclama a toda la humanidad, para que sea su discípula; son la señal de que el nuevo Israel abarcará a todos los pueblos de la tierra. La oración común que los discípulos recibieran de Jesús nos conduce a otra pista. Durante su vida en este mundo, Jesús había participado junto con los Doce en el culto del Templo de Israel. El Padrenuestro fue el inicio de una comunidad de oración a partir de Jesús y con Él. En la noche antes de su pasión, Jesús da otro paso decisivo: transforma la Pascua de Israel en un culto totalmente nuevo, el cual lógicamente les apartaría de la comunidad del Templo y fundaría definitivamente un pueblo «de la Nueva Alianza». Las palabras sacramentales de la institución de la Eucaristía, sea en la tradición de san Marcos o de san Pablo, tienen siempre algo que ver con la Alianza; vuelven a remitir al Sinaí y a la Nueva Alianza anunciada por Jeremías. Los sinópticos y el Evangelio de san Juan establecen, además, si bien de diferente manera, la relación con los sucesos de la Pascua y, finalmente, resuenan las palabras de Isaías sobre el siervo sufriente del Señor. Con la Pascua y con el rito de la Alianza de Israel se registran los dos actos de fundación de Israel, por medio de los cuales se hace Pueblo y se renueva constantemente. La unión de esta base cúltica sobre la que se apoyaba y de la cual vivía Israel, funde, con las palabras claves de la tradición profética, pasado, presente y futuro en la perspectiva de una nueva Alianza. Es claro el sentido de todo esto: «Así como el antiguo Israel veneraba en el Templo al centro y garantía de su unidad, y realizaba vitalmente esta unidad en la fiesta de Pascua común, así esta nueva comida será el nexo que una a un nuevo Pueblo de Dios. El pueblo ya no necesitaba localizar su centro en aquel templo exterior... El Cuerpo del Señor, el centro de la Cena del Señor, es ese templo nuevo, que funde a los cristianos en una unidad mucho más real que la que podría lograr un templo de piedra». En este punto hay que añadir otra serie de pasajes de los Evangelios. Tanto san Mateo como san Marcos y «también Juan, nos trasmiten (si bien en diferentes contextos) una frase de Jesús sobre el Templo destruido que Él reedificaría en tres días, reemplazándolo por otro mejor» (*Mc* 14, 58 y *Mt* 26, 61;

Mc 15, 29 y *Mt* 27, 40; *Jn* 2, 19. Compárese con *Mc* 11, 15-19 y *Mt* 12, 6). Tanto para los sinópticos como para san Juan está claro que el nuevo Templo hecho «sin obra de mano de hombre», es el Cuerpo glorioso del mismo Jesús. Esto significa que «Jesús anuncia el fin del antiguo culto y, con él, el del antiguo pueblo elegido y del antiguo orden de salvación. Y anuncia un culto nuevo y más elevado, cuyo centro será su propio Cuerpo glorioso».

¿Qué se deduce de todo esto? La institución de la Sagrada Eucaristía en la noche antes de la Pasión no puede verse como un acto de culto cualquiera y más o menos aislado. Este acto es la Alianza, y como alianza, es la fundación concreta del nuevo Pueblo, que se vuelve pueblo a través de su alianza con Dios.

Podríamos decir, asimismo: a través del acontecer eucarístico, Jesús incorpora a los discípulos en su relación con Dios y con ello también en su apostolado, dirigido a «los muchos», a la humanidad de todos los lugares y de todas las épocas. Los discípulos se tornan «pueblo» a través de la comunidad con el Cuerpo y la Sangre de Cristo, que a la vez es comunidad con Dios. La idea de alianza en el Antiguo Testamento, que Jesús retoma en su proclamación, recibe un centro nuevo: la comunidad en el Cuerpo de Cristo. Podríamos decir que el pueblo de la Nueva Alianza se torna pueblo a partir del Cuerpo y la Sangre de Cristo; que solamente a partir de este punto central es pueblo. Sólo por eso puede denominarse «Pueblo de Dios», porque a través de la comunidad con Cristo se da la relación con Dios, que el hombre no puede establecer por sí mismo. Adelantándonos al tema objeto de estudio de esta reunión (la Iglesia local y la universal), podemos decir que la Eucaristía, como constante origen y núcleo de la Iglesia, une a «los muchos» que ahora se hacen pueblo con el único Señor y con su Cuerpo uno y único, que prefigura y de donde proviene la unicidad de la Iglesia y su unidad. Las múltiples celebraciones, en las que se hará realidad esta única Eucaristía, remiten también a las múltiples formas de este único Cuerpo. Es claro que estas muchas y diversas celebraciones no pueden considerarse como autónomas e independientes una de otra, sino que siempre son solamente la forma presente del único y mismo misterio.

b) La Iglesia se denomina a sí misma □□□□□□□□□□

Después de esta mirada sobre lo que Jesús ha hecho para fundar la Iglesia, ahora debemos considerar la Iglesia apostólica naciente. Sobre este tema quisiera referirme a dos expresiones que llevan al núcleo del testimonio apostólico y que provienen de la estructura que acabamos de observar en la obra de Jesús: la expresión que está en lugar de «Pueblo de Dios» y la concepción paulina del «Cuerpo de Cristo».

La expresión «Pueblo de Dios» designa como tal efectivamente en el Nuevo Testamento casi sin excepción al pueblo de Israel, y no a la Iglesia. Para esta última se utiliza el vocablo □□□□□□□□□□, que se incorpora luego en todas las lenguas románicas y pasa a ser la denominación por excelencia de la nueva comunidad nacida de la obra de Jesús. ¿Por qué se escogió esta palabra? ¿Qué expresa esta palabra sobre esa comunidad? De entre la gran cantidad de material acumulado en las nuevas investigaciones sobre esta cuestión, quisiera referirme sólo a una observación: la palabra griega, que sigue viviendo en la voz latina *ecclesia*, tiene su base en la raíz *qâhal*, del Antiguo Testamento, la cual comúnmente se traduce como «asamblea del pueblo». Tales «asambleas», en las cuales el pueblo se constituía como entidad cúltica y, de ahí, como entidad política y jurídica, existían tanto en el mundo griego como entre los semitas.

La *qâhal* del Antiguo Testamento se diferencia, sin embargo, de la asamblea griega de los ciudadanos con derecho de voto en el siguiente aspecto: en la *qâhal* participan también las mujeres y los niños, quienes en Grecia no podían tomar parte activa en el quehacer político. Esto tiene que ver con el hecho de que en Grecia son los hombres los que deciden lo que ha de suceder, mientras que la asamblea de Israel se reúne «para escuchar la Palabra de Dios y aceptarla». Esta concepción de la asamblea del pueblo tan típica de la Biblia parte del hecho de que la asamblea del Sinaí era considerada como el modelo de todas las otras asambleas del pueblo; esta asamblea será celebrada nuevamente por Esdras después del exilio, fundando así otra vez el pueblo. Pero al continuar la dispersión de Israel y al retornar la esclavitud, una nueva *qâhal* dada por Dios mismo, una nueva congregación y fundación del pueblo, pasó a ser uno de los puntos centrales de su esperanza. El ruego que se congregue al pueblo pidiendo la aparición de la *ecclesia* es parte integrante de las oraciones judías contemporáneas de Jesús.

Aquí queda claro lo que significa que la futura Iglesia se dé a sí misma el nombre de «ecclesia». Empleando este nombre, quiere significar: en nosotros se ha cumplido ese ruego. Cristo, muerto y resucitado, es el Sinaí vivo y los que se acercan a Él son la asamblea del pueblo de Dios, que ha sido definitivamente escogida (compárese, por ejemplo, *Hb* 12, 18-24). Aquí comprendemos por qué no se utilizó la expresión genérica

«Pueblo de Dios» para designar a la nueva comunidad, sino que se eligió la expresión que representaba el núcleo espiritual y escatológico del concepto del pueblo. Esta nueva comunidad se hace tal solamente en la dinámica de la congregación que proviene de Cristo y es sustentada por el Espíritu Santo, cuyo centro es el Señor, que se da en su propio Cuerpo y Sangre. La autodenominación del nuevo pueblo como *ecclesia* define a este pueblo en la continuidad escatológica de la Alianza, así

como también en la novedad del misterio de Cristo, abierta al futuro. Cuando decimos que el término «alianza» incluye primeramente y en esencia el concepto «ley», justicia, debemos decir entonces que la «nueva ley», el amor, se convierte ahora en el punto central decisivo, realizado por Cristo en su entrega en la muerte hasta las últimas consecuencias.

Partiendo de estas consideraciones se puede comprender cuán amplio es el significado del vocablo «ecclesia» en el Nuevo Testamento. Significa, a la vez, la congregación en el culto, la comunidad local, la Iglesia en un ámbito geográfico más extenso y, finalmente, la misma y única Iglesia de Jesucristo. Todos estos significados fluyen uno en el otro sin solución de continuidad, porque todos se apoyan en el centro cristológico, que se concreta al reunirse los creyentes para la Cena del Señor. Es siempre el Señor quien reúne a su único y solo Pueblo en su único sacrificio. En todo lugar se trata de la congregación de lo que es uno. Este aspecto de la cuestión lo ha expresado san Pablo con toda claridad en la Carta a los Gálatas. San Pablo se remonta a la promesa hecha a Abrahán y comprueba con métodos interpretativos típicamente rabínicos que esta promesa, en cada uno de los cuatro pasajes en que nos es transmitida (*Gn* 12, 7; 13, 15; 17, 7; 24, 7), está en singular: «tu simiente». De esto deduce san Pablo que no hay varios, sino solamente uno en que se cumplirá esta promesa. Pero ¿cómo se conforma este hecho con la voluntad salvífica universal de Dios? A través del Bautismo, responde san Pablo, estamos insertados en Cristo; en un solo sujeto con Él, dejamos de ser múltiples sujetos separados para ser «uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3, 16. 26-29).

Solamente a través de la identificación de Cristo con nosotros, sólo al fundirnos en Él, nos volvemos partícipes de la promesa: la meta final de la congregación es la total unificación: volverse uno con el Hijo, lo que a su vez significa realmente entrar en la unidad viva de Dios mismo, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas (1 *Co* 15, 18).

c) La doctrina paulina de la Iglesia como Cuerpo de Cristo

La idea de Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento ya no puede concebirse aislada de la cristología. Y ésta, a su vez, no es teoría abstracta, sino acontecimiento concreto en los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía. En ellos lo cristológico se abre a lo trinitario. Pues el Cristo

resucitado es el único que puede representar esta infinita apertura y amplitud; de Él dice san Pablo, sin embargo: «el Señor es espíritu» (2 *Co* 3, 17). En el espíritu decimos juntamente con Cristo «Abbá», porque hemos sido adoptados como hijos (cf. *Rm* 8, 15; *Ga* 4, 6). San Pablo no crea nada nuevo, en este aspecto, cuando llama a la Iglesia «Cuerpo de Cristo»: solamente ofrece una fórmula sucinta para aquello que caracteriza desde el comienzo el surgir de la Iglesia. Es completamente errado lo que se afirma una y otra vez: que Pablo sólo aplicó a la Iglesia una alegoría muy extendida entre los filósofos estoicos de su época. Esa alegoría compara al Estado como un organismo, en el cual todos los miembros deben actuar en conjunto. La idea de Estado como organismo es una imagen para la interdependencia de todos con todos y, en consecuencia, también para el significado de las diferentes funciones que hacen a una comunidad. Esa idea fue empleada para apaciguar a las masas que se levantaban y hacerlas retornar a sus funciones: cada órgano tiene una importancia que le es propia; no tiene sentido que todos quieran ser lo mismo, porque así no podrían ser ya una realidad más elevada; al contrario, se degradarían y destruirían mutuamente.

Sin duda san Pablo se vale también de tales ideas, por ejemplo cuando dice a los Corintios que sería absurdo si de pronto el pie quisiera ser mano o los oídos, ojos: «Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato? Mas ahora ha puesto Dios en el cuerpo miembros, y los ha colocado en él como le plugo... Aunque los miembros sean muchos, el cuerpo es uno» (1 *Co* 12, 16ss). La idea de san Pablo sobre el Cuerpo de Cristo no se agota, sin embargo, en tales consideraciones sociológicas y moral-filosóficas, pues así el concepto quedaría en glosa al margen del concepto de Iglesia en su sentido propio. Ya en el mundo precristiano griego y latino, el sentido de la imagen era más amplio. La idea de Platón de que el universo todo es un solo cuerpo, un organismo viviente, fue retomada por la filosofía estoica y relacionada con la idea de la divinidad del universo.

Pero no es esto lo que nos interesa aquí: las verdaderas raíces del pensamiento de san Pablo están enteramente dentro de la Biblia. En la tradición bíblica puede comprobarse que hay tres fuentes de esta idea.

En primer lugar aparece en el fondo la concepción semítica de la «personalidad corporativa», que se expresa, por ejemplo, en la idea de que todos somos Adán, un solo hombre, pero a gran escala. En la época moderna, con su apoteosis del sujeto, esta idea se hizo totalmente incomprensible. El yo se convierte en una fortaleza de la cual ya no es posible escapar. Es característico que Descartes procurara derivar toda la filosofía a partir del «yo pienso», ya que, en conclusión, solamente el yo aparecía como accesible. Actualmente el concepto de sujeto se está volviendo a disolver; se hace patente que ese yo encerrado en sí mismo no existe en modo alguno, sino que en nosotros van y vienen muchos poderes diferentes. Al mismo tiempo se vuelve a comprender que el yo se forma a partir del tú, y que ambos se compenetran mutuamente. De esta manera se podrá acceder nuevamente a la visión semítica de la personalidad corporativa, sin la cual es muy difícil penetrar la idea del Cuerpo de Cristo.

Junto a ésta existen otras dos raíces más concretas de la fórmula paulina. Una de ellas se halla en la Eucaristía, con la que el Señor mismo ha provocado formalmente esta concepción: «El pan que partimos, ¿no es la participación misma en el cuerpo del Señor? Porque si hay un solo pan, somos todos un mismo cuerpo» dice san Pablo a los Corintios, es decir, en la misma Carta en que primeramente desarrollara la doctrina del Cuerpo de Cristo (1 *Co* 10, 16). Aquí encontramos su verdadera base: el Señor se hace nuestro pan, nuestro alimento. Él nos da su Cuerpo; aquí debemos interpretar la palabra Cuerpo partiendo de la idea de resurrección y del contexto lingüístico semita de san Pablo. El cuerpo es la individualidad del hombre, que no se agota en lo corporal, sino que también lo integra. Cristo se nos entrega, Él, que como resucitado sigue siendo también cuerpo aunque de un modo nuevo. El proceso exterior del alimentarse se convierte en expresión de aquella compenetración interior y mutua de dos sujetos a la que nos hemos referido anteriormente. Comunión significa que el límite aparentemente intransferible de mi yo es, y puede ser, superado, porque el mismo Jesús se ha abierto primero, nos ha acogido y se nos ha entregado completamente. Comunión significa entonces un fundirse de las existencias: así como el cuerpo al alimentarse asimila materia extraña que le permite vivir, así se asimila mi yo al de Jesús, se le asemeja en un intercambio que cada vez disipa más las líneas demarcatorias. Lo mismo sucede con todos

los comulgantes: todos ellos se asimilan a este «pan» y se vuelven uno, un Cuerpo. De esta forma la Comunión hace la Iglesia, derribando los muros de la subjetividad y reuniéndonos dentro de una honda comunidad existencial. La comunión es el proceso de «congregación», en el cual el Señor nos acerca uno a otro. La fórmula «la Iglesia es el Cuerpo de Cristo» expresa entonces que la Eucaristía, en la que el Señor nos da su Cuerpo y nos transforma en un solo Cuerpo, es el lugar donde permanentemente surge la Iglesia, en donde continuamente es fundada; en la Eucaristía es la Iglesia ella misma, en su forma más densa en todo lugar y, sin embargo, sólo una, así como Él es sólo uno.

Con estas reflexiones hemos llegado a la tercera raíz de la concepción paulina del Cuerpo de Cristo: la idea de las nupcias o, expresándolo de forma más profana, de la filosofía bíblica del amor, inseparable de la teología eucarística. Esta filosofía del amor aparece ya al comienzo de las Sagradas Escrituras, cerrando el relato de la creación, en el que se atribuyen a Adán las palabras proféticas: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne» (*Gn* 2, 24). Una sola carne; lo que significa: una única, nueva existencia. En la primera Carta a los Corintios retoma san Pablo esta idea del volverse-una-sola-carne en la unión en cuerpo y alma del hombre y la mujer, y dice que esta sentencia se cumple en la comunión: «Quien está unido al Señor, es con Él un solo espíritu» (1 *Co* 6, 17). Nuevamente debemos recordar que la palabra «espíritu» no tiene el sentido que se le da actualmente, sino que hay que leerla a la manera de Pablo; entonces ya no estará tan distante de su significado de «cuerpo». Esta palabra quiere anunciar una única existencia espiritual con lo que en la resurrección se convirtió en «espíritu» en el Espíritu Santo, y sigue siendo cuerpo en ese Espíritu. Lo que desarrolláramos anteriormente a partir de la metáfora del alimento se torna más transparente y más comprensible partiendo de la imagen del amor humano; en el sacramento como acto de amor tiene lugar esta fusión de dos sujetos, que trascienden aquello que los separa y se vuelven uno. En la aplicación de la idea de las nupcias, el misterio eucarístico seguirá siendo núcleo del concepto de Iglesia y de su descripción por medio de la expresión «Cuerpo de Cristo». Pero hay un nuevo e importante aspecto que se presenta y que podría quedar olvidado en el marco de una teología

sacramental demasiado estrecha: la Iglesia es, pues, Cuerpo de Cristo, de la misma manera en la que la mujer es con el hombre un cuerpo, una carne; dicho de otro modo, la Iglesia es cuerpo, pero no en una identidad indiferenciada, sino a través del vínculo neumatológico del amor esponsal. Dicho una vez más de otra forma: Cristo y la Iglesia son un Cuerpo en el sentido en que hombre y mujer son un cuerpo, de manera tal que, aun en su unión espiritual y corporal indisoluble, no se confunden ni se mezclan. La Iglesia no se vuelve Cristo, simplemente; sigue siendo la sierva amada a la que Él eleva a esposa, que anhela su rostro en el tiempo de la salvación.

Pero detrás del indicativo que se anuncia en las palabras «desposada» y «cuerpo», aparece también el imperativo de la existencia cristiana: el carácter dinámico de la realidad sacramental se hace patente, realidad ésta que no es un hecho físico concluido, sino que acontece de manera personal. Precisamente el misterio del amor como misterio esponsal señala, como salta a la vista, cuál es nuestra misión inconfundible, y que la Iglesia puede fracasar en vez de cumplirla. Constantemente ha de renovarse a través del amor unificador para llegar a ser lo que es y poder escapar a la tentación de apartarse de su vocación cayendo en la infidelidad de la autonomía. El carácter relacional y neumatológico de ambos conceptos (el del Cuerpo y el de las nupcias) se hace visible y, al mismo tiempo, se evidencia también la razón por la cual la Iglesia no encuentra nunca su forma definitiva, sino que necesita renovarse constantemente. Siempre se halla en camino, acude a hacerse una con Cristo, lo cual abarca al mismo tiempo su propia unidad interna. Y viceversa: su unidad habrá de resquebrajarse tanto más cuanto más se aparte la Iglesia de esta relación fundamental.

La visión de la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles

Mediante estas reflexiones hemos abarcado un pequeño pero, a mi modo de ver, importante fragmento del testimonio del Nuevo Testamento sobre el origen y la esencia de la Iglesia. Sólo teniendo a la vista esa línea fundamental se entenderá el tema que nos ocupa estos días. El criterio de mi selección ha sido que, en primer lugar, es indispensable tratar de determinar, en la medida de lo posible, lo que Jesús mismo ha querido para la Iglesia. He procurado poner al descubierto el núcleo del testimonio postpascual a partir de la palabra con la que principalmente se denominaba a sí misma la

nueva comunidad venida de Jesús: *ecclesia*. La elección de esta palabra fue expresión de una decisión teológica que responde a las intenciones fundamentales del Evangelio de Jesús. Para completar el cuadro sería conveniente seguir de cerca otras líneas en la tradición del Nuevo Testamento sobre la Iglesia. Lo más productivo sería analizar los Hechos de los Apóstoles, a los que en su conjunto podríamos denominar casi como eclesiología narrativa; pero ello superaría en mucho el marco de este trabajo.

Para concluir, quisiera, sin entrar demasiado en detalle, hacer notar que san Lucas, ya al comienzo de este libro fundamental sobre el surgimiento y la naturaleza de la Iglesia, presenta su esencia en tres magníficas imágenes que dicen más de lo que se puede encerrar en conceptos.

La primera imagen es la de la reunión en la sala donde tuviera lugar la Última Cena; reunión ésta que congrega a los Apóstoles, a María y a toda la pequeña comunidad de los que creían en Jesús, y su unánime perseverancia en la oración. Cada detalle de esta imagen es importante: la sala de la Última Cena, la «sala del piso alto», como ámbito de una Iglesia surgente; los Once, a quienes se menciona por su nombre; María, las mujeres y los hermanos: un auténtico *qâhal*, una asamblea con distintos estamentos pero, simultáneamente, un reflejo de todo el nuevo Pueblo. Esta asamblea persevera unánimemente en la oración y así le es dada su unidad por el Señor. Su actitud esencial es volverse hacia el Dios vivo: abrirse a su voluntad. En el número 120 se reconoce el 12, su carácter sagrado y profético, así como su relación a crecer y hacerse grande.

Finalmente, san Pedro entra en acción y se hace cargo, de palabra y de obra, de la responsabilidad que le transmitiera el Señor: fortalecer a los hermanos (*Lc* 22, 32). La restauración del círculo de los Doce con la elección de Matías muestra cómo se entrelazan el propio obrar y la propia obediencia frente al que es el autor principal de toda acción eclesial: Dios. La decisión de echar suertes da a toda acción de la comunidad reunida una apariencia precaria, preparatoria. La elección última y definitiva se deja a la voluntad de Dios. También en este caso la comunidad permanece en actitud de oración; tampoco aquí se convierte en un parlamento, sino que da a entender lo que es: *qâhal,* Iglesia.

La segunda imagen se encuentra al concluir el Segundo capítulo, donde a la Iglesia primitiva recién constituida se la caracteriza empleando cuatro conceptos: perseverancia en la doctrina de los Apóstoles, con lo que ya apunta la sucesión apostólica y la misión testimonial de los sucesores de los Apóstoles; perseverancia en la comunidad, en la partición del pan y en las oraciones. Podría decirse que la Palabra y el Sacramento aparecen aquí como las dos columnas fundamentales sobre las que se asienta el edificio viviente de la Iglesia. Pero hay que agregar que esta expresión está ligada a la forma institucional y a la responsabilidad personal del testigo; hay que añadir además que, al designar al sacramento con la expresión «partir el pan», se pone de manifiesto el cariz social de la Eucaristía, que no es un acto de culto divino aislado, sino una forma de vida: vivir compartiendo en la comunidad con Cristo, que se entrega a sí mismo.

Entre las dos imágenes nos pinta san Lucas con tormenta y fuego la fundación de la Iglesia por el Espíritu Santo en Pentecostés. La Iglesia no nace por decisión propia, no es producto de la voluntad humana, sino criatura del Espíritu divino. Este Espíritu vence al espíritu secular babilónico.

La voluntad humana de poder, tal como se da en Babilonia, apunta a la uniformidad, pues lo que le interesa es dominar y avasallar, haciendo surgir así odio y desunión, pero el espíritu de Dios es amor y, por eso, hace surgir reconocimiento y crea unidad al inducir la aceptación de las diferencias: todas las lenguas se comprenden entre sí.

Debemos subrayar aquí dos aspectos que son importantes para nuestro tema global. La figura pentecostal en los Hechos hace patente la confluencia de multiplicidad y unidad y nos enseña a reconocer las particulares características del Espíritu Santo en contraposición al espíritu del siglo. Éste oprime, aquél abre. Las múltiples lenguas son parte de la Iglesia y vienen a significar las muchas culturas que se comprenden en la fe y se fecundan mutuamente. En ese sentido se puede decir que aquí ha sido trazado el proyecto de una Iglesia que sigue viviendo en las múltiples y multiformes Iglesias locales, pero que siguen siendo la misma Iglesia. Al mismo tiempo, con esta figura, san Lucas expresa que la Iglesia, en el momento de su nacimiento, ya era católica, ya era universal. San Lucas excluye por tanto una idea según la cual habría surgido primero una iglesia

local en Jerusalén, a partir de la cual se habrían formado paulatinamente otras iglesias locales para después irse agrupando poco a poco. Es al contrario, nos dice: primero fue la Iglesia *una*, aquella que habla en todas las lenguas, la *Ecclesia universalis;* y ella, luego, dio la luz a otras diversas iglesias, en los más diversos lugares, las cuales siguen siendo realizaciones de la *una* y *única* Iglesia. La prioridad temporal y ontológica está en la Iglesia universal: una iglesia que no fuese católica, no sería iglesia en absoluto...

En su relato pentecostal, san Lucas ha entrelazado de manera sutilísima la dinámica histórica de esta catolicidad y, al mismo tiempo, ha anticipado el alcance dramático de todo su relato. Para expresar la catolicidad de la Iglesia creada por el Espíritu Santo, utilizó el viejo esquema de doce pueblos, presumiblemente helenístico, el cual tiene que ver con las listas de naciones sucesoras del Imperio alejandrino. Enumera estas doce naciones y sus lenguas como receptoras de la palabra apostólica, para después salirse de este esquema agregando un decimotercer pueblo: los romanos. Ahora bien, el libro de los Hechos no ha sido compuesto en base a criterios puramente histórico-geográficos, sino a partir de una idea teológica. San Lucas expone el camino del Evangelio desde los judíos a los paganos y, así, el cumplimiento de la misión que dejó Jesús a los Apóstoles: que fueran sus testigos «hasta los confines de la Tierra» (1, 8). Esta vía teológica se resume, a su vez, en la estructura general del libro, en la ruta de los testigos, en especial de san Pablo, desde Jerusalén a Roma. Roma es, en la concepción de san Lucas, el símbolo del mundo pagano. «Al llegar a Roma, el viaje emprendido en Jerusalén ha alcanzado su meta; la Iglesia universal católica, que sucede al Pueblo Elegido y retoma su historia y su misión, se ha hecho realidad. En este sentido, Roma, el compendio de las naciones, tiene en los Hechos rango teológico, y no se la puede excluir de la idea lucana de la catolicidad».

De este modo, podemos decir que san Lucas anticipa todas las cuestiones esenciales de la época post-apostólica y, con una reciprocidad entre multiformidad y unidad, con el entretejerse de universalidad y particularidad, Lucas nos proporciona una guía que nos ayuda a entender nuestros problemas a partir y a la luz de los orígenes.

Ecumenismo, papado, testimonio*

Moderador:

PODEMOS ABRIR INMEDIATAMENTE el diálogo entre los dos participantes en este encuentro y, para facilitarles además su seguimiento, quisiera precisar que se tratarán dos asuntos: el ecumenismo en general y el papado. En una intervención posterior, se entrará en el tema del testimonio. Sobre el papado preguntamos acerca de la posibilidad de alcanzar una solución ecuménica de este problema y qué modelos de unidad son previsibles. En cuanto al ecumenismo, buscamos qué pasos adelante habrán de dar las confesiones cristianas para transformar la crisis actual en una innovación creativa.

Cardenal Ratzinger:

Queridos colegas, señoras y señores, quisiera expresar mi agradecimiento por esta invitación y por la posibilidad de un diálogo fraterno y franco con la facultad valdense de Roma. La primera cuestión prevista era el papado. Pido perdón porque quisiera, por lo que a mí concierne, invertir los dos temas, ya que opino que el papado es, sin duda, el síntoma más perceptible de nuestros problemas, pero sólo puede comprenderse si se enmarca bien en un contexto más amplio. Por eso juzgo que, afrontado de inmediato, no nos permite fácilmente hallar una vía de solución. Me parece que debería verse antes la perspectiva más general de la unidad de la Iglesia y de las Iglesias para luego ubicar también el lugar donde puedan forjarse acuerdos o nuevos modelos para un consenso sobre esta dificultad.

Comienzo, por tanto, con los modelos de unidad y el planteamiento general del ecumenismo y de los pasos que hay que dar, que hay que imaginar. Para mí es importante distinguir dos tiempos, dos fases en el movimiento ecuménico: la meta final, el objetivo último al cual tendemos –que debe ser siempre el verdadero dinamismo y el principio motriz de nuestro esfuerzo ecuménico– y, por llamarlo de alguna forma, el tiempo intermedio, con soluciones intermedias. La meta final es, evidentemente, la

unidad de las iglesias en la única Iglesia, pero este objetivo último no implica uniformidad. Unidad en la pluriformidad.

Me parece que la Iglesia antigua nos ofrece un modelo. La Iglesia antigua estaba unida en tres elementos fundamentales: la Sagrada Escritura, la *regula fidei*, la estructura sacramental de la Iglesia; pero en todo lo demás, era una Iglesia muy pluriforme, como todos sabemos. Estaban las iglesias del área o de lengua semítica, la iglesia copta en Egipto, las iglesias griegas del imperio bizantino, las iglesias latinas, con grandes diferencias entre la iglesia de Irlanda, por ejemplo, y la iglesia de Roma. En otros términos, encontramos una Iglesia unida en lo esencial, pero caracterizada por una gran pluriformidad.

Naturalmente, no podemos restaurar las formas de la Iglesia antigua, pero podemos inspirarnos en ellas para ver qué posibilidades hay de recomponer la unidad y la pluriformidad. Ese es, por tanto, el objetivo, la finalidad de todo trabajo ecuménico: llegar a la unidad real de la Iglesia, la cual implica una pluralidad en las formas que aún no somos capaces de definir. Pero debemos tener presente también que esta unidad, que este objetivo final del ecumenismo, no es algo que podemos hacer nosotros solos. Hemos de empeñarnos con todas nuestras fuerzas, pero hemos también de reconocer que, en última instancia, esta unidad es un don de Dios, porque es suya la Iglesia y no nuestra. Una unidad construida totalmente por nosotros, de manera política o intelectual, podría crear una unidad y una Iglesia exclusivamente nuestras y no sería, por consiguiente, aquella unidad de la Iglesia de Dios hacia la que tendemos. Por eso, dado que, en última instancia, no está en nuestras manos crear esta unidad, debemos descubrir modelos para el tiempo intermedio.

Este modelo podría, según mi opinion, expresarse con la fórmula tan conocida de la diversidad reconciliada. En este terreno me siento muy cercano a las ideas manifestadas por Oscar Cullmann. Pero para explicar lo que trato de decir con estas palabras, permitan que les lea un fragmento de una conferencia que pronuncié el pasado otoño ante un grupo de jóvenes obispos europeos acerca de algunos problemas, entre ellos el del ecumenismo. Opino que muchos problemas surgen del hecho de considerar frecuentemente el ecumenismo desde un modelo político y tratarlo como si fueran negociaciones entre Estados o entre las partes interesadas en la

actividad económica. Todo depende aquí de la prudencia y de la buena voluntad entre los interlocutores que, pasado cierto tiempo, han de alcanzar un acuerdo con compromisos aceptables para todos. De esta forma se piensa que las conversaciones entre las diversas iglesias deberían poco a poco llegar a concesiones a través de las cuales se alcanzaran acuerdos sobre los diferentes elementos que nos separan: doctrina de la justificación, ministerio, primado del papa, intercomunión, etc. y, por último, desembocar en un pacto de reunificación.

Este modelo se construye prescindiendo de la realidad específica de la Iglesia. Se pone entre paréntesis que la Iglesia depende radicalmente de Dios y se olvida que es Él el verdadero sujeto agente en la Iglesia. Sólo Dios puede crear la última unidad eclesial verdadera. Las unidades hechas únicamente por nosotros no alcanzarán el nivel de la unidad sacramental y doctrinal. Para un verdadero ecumenismo es importante, por tanto, reconocer el primado de la acción divina. De esta actitud brotan dos consecuencias. La primera: el ecumenismo exige paciencia, el verdadero éxito del ecumenismo no radica en acuerdos siempre nuevos, sino en perseverar caminando juntos, con la humildad que respeta al otro, incluso cuando no se ha logrado la compatibilidad en la doctrina o praxis de la Iglesia; consiste en la disponibilidad para aprender del otro, en dejarse corregir por el otro, en la alegría y gratitud por las riquezas espirituales del otro, en una permanente esencialización de la propia fe, doctrina y praxis, que han de purificarse siempre y nutrirse de la Escritura, con la mirada fija en el Señor y en el Espíritu Santo con el Señor en el Padre. Consiste el ecumenismo en la disponibilidad para perdonar, para comenzar siempre de nuevo a buscar la unidad y, finalmente, consiste en la colaboración en las obras de caridad y en dar ante el mundo testimonio del Dios revelado. Si Dios es el primer agente de la causa ecuménica, el acercamiento en común al Señor es la condición fundamental de toda aproximación entre las Iglesias. Con otras palabras, ecumenismo es ante todo un actitud fundamental, un modo de vivir el cristianismo. No es un sector particular junto a otros sectores.

El deber de trabajar por la unidad pertenece a la estructura del acto de fe, porque Cristo ha venido para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos. La característica fundamental de un ecumenismo teológico y no

político es, pues, la disponibilidad para caminar juntos incluso en la diversidad no superada; la regla práctica es hacer todo aquello que podamos nosotros por la unidad y dejar al Señor lo que sólo el Señor puede hacer. *«Oportet et haereses esse»*, dice san Pablo. Quizás todavía no estemos todos maduros para la unidad y necesitemos el aguijón en la carne, que es el otro en su alteridad, para despertarnos de un cristianismo mutilado, reducido. Quizás sea deber nuestro el ser unos para otros un aguijón. Existe la obligación de dejarse purificar y enriquecer por el otro. Quizás la escucha humilde, recíproca en la diversidad, nos ayude más que una unidad superficial. Todas estas actitudes deben estar siempre unidas a la firme voluntad de llegar maduros al momento de la unidad.

El modelo de la diversidad reconciliada debe interpretarse en este sentido dinámico y en proceso. Esto es para mí muy importante: diversidad reconciliada no significa conformarse con la situación que tenemos, sino que es un proceso dinámico; es un ecumenismo positivo, si lo entendemos en este sentido. Incluso en el momento histórico en el cual Dios no nos da aún la unidad perfecta, reconocemos al otro, al hermano cristiano, a las iglesias hermanas, amamos la comunidad del otro, nos consideramos unidos en un proceso de educación divina, en el cual el Señor utiliza las diversas comunidades, recíprocamente, para hacernos capaces y dignos de la unidad definitiva.

Dicho esto, puedo pasar ahora brevemente al problema del papado. En este modelo se inserta asimismo una visión dinámica del desarrollo, no sólo de la unidad, sino también de los órganos de la unidad. Sabemos por la historia que el ministerio de la unidad, que, según nuestra fe, fue confiado a Pedro y a sus sucesores, puede ejercerse de modos muy diversos. La historia nos ofrece modelos, pero la historia, naturalmente, no puede repetirse. Nos inspira, pero hemos de responder a las nuevas situaciones. No me atrevería, de momento, a sugerir para el futuro realizaciones concretas, posibles y pensables. Quisiera decir solamente dos cosas y así concluyo. La primera: en los años setenta estuve en contacto con un grupo de luteranos de Alemania y de los países escandinavos y pensamos cómo podría presentarse una *Ecclesia catholica confessionis augustanae;* probamos incluso distintas ideas. Lo recuerdo simplemente para decir que, en situaciones concretas, puede pensarse también en posibilidades

concretas, si bien no me atreva a ofrecer un modelo abstracto para un futuro todavía no presente.

La segunda cosa es repetir hoy lo que dije hace veinte años en una conferencia en Graz (Austria) sobre las iglesias ortodoxas. Afirmé que no deberían cambiar mucho internamente, casi nada, en el caso de que se uniesen con Roma. Dos observaciones concretas: tienen un modo diverso de garantizar la unidad y la estabilidad de la fe común, distinto al de la Iglesia católica en Occidente. No tienen una Congregación para la doctrina de la fe, pero, en la Iglesia ortodoxa, la liturgia y el monaquismo son dos factores muy fuertes que aseguran una coherencia y una firmeza de la fe. La historia demuestra que son medios adecuados y seguros, en este contexto histórico y eclesial, para servir a la unidad fundamental. En segundo lugar, me ha iluminado mucho una aportación del teólogo ortodoxo Meyendorff que, con una franqueza no muy frecuente, diría, realiza tanto una autocrítica del problema de la unidad en las iglesias ortodoxas como una crítica de la Iglesia romana y, así, abre senderos para pensar el futuro (sin indicar de nuevo modelos concretos). Meyendorff critica el universalismo en su forma romana pero critica también, según él dice, el regionalismo tal como se ha configurado a lo largo de la historia en las iglesias ortodoxas. Y subraya que también las iglesias ortodoxas (las cuales probablemente no tendrían la intención de definir el ministerio de la unidad en términos de *ius divinum*, sino más bien de *ius ecclesiasticum*) tienen necesidad de proponer formas institucionales para garantizar y expresar de modo real la dimensión universal de la Iglesia. Afirma, además, que son precisos tres niveles, que deben compenetrarse entre sí para que se realice la Iglesia en su plenitud. Primer nivel, la iglesia local es iglesia real en la celebración de la Eucaristía. La Iglesia debe, luego, implicar también la dimensión regional, es decir, cultural, nacional, social, y realizarse en ella. Finalmente, la Iglesia debe realizarse también en dimensión universal. Sólo así estamos en la Iglesia querida por el Señor y todos juntos debemos hallar cómo estas tres dimensiones puedan reconciliarse. Me parece que esta no es aún una respuesta concreta, pero indica un camino, una autocrítica sincera y, al mismo tiempo, una critica objetiva de los otros, en la que podemos encontrarnos y que, substancialmente, sirve no sólo para las iglesias

ortodoxas, sino también para las nacidas de la Reforma. Me detengo aquí de momento.

Profesor Ricca:

Deseo ante todo declarar que, respecto a lo que acaba de decir el cardenal Ratzinger, estoy de acuerdo en el 99%, por no decir al 100%. Más aún, me alegro y me complace. Sobre esta base se puede construir. El concepto mismo de diversidad reconciliada, como saben, es de matriz luterana; y, ciertamente, si Roma lo asumiese y, aunque fuera bajo su propia óptica, lo desarrollase, partiendo también de sus premisas, sería un paso ecuménico de gran relieve. Entro, sin embargo, ahora en las respuestas que había preparado a las preguntas que nos hemos intercambiado, pero antes que nada, deseo expresar, también personalmente, al cardenal Ratzinger una palabra de gratitud por haber aceptado nuestra invitación.

Algunos se han extrañado de que haya aceptado; otros se han sorprendido de que lo hayamos invitado. Pero en este momento ambas cosas han ocurrido y de ello somos nosotros actores y testigos a la vez. A decir verdad, también nosotros estamos un poco sorprendidos, alegremente sorprendidos por lo que estamos viviendo y, debo añadir ahora, por lo que hemos escuchado. Aunque jamás nos hemos encontrado como lo hacemos hoy, sabemos realmente quiénes somos. Usted, señor cardenal, sabe quiénes somos y nosotros sabemos quién es usted. Nos encontramos por primera vez, pero nos conocemos desde hace ocho siglos. Tenemos unos y otros, más usted que nosotros, que yo, una historia detrás de nosotros; más aún, la tenemos dentro y somos un trozo de esta historia.

Hay a nuestras espaldas un largo y dramático desafío recíproco. Nos hemos retado en el nombre de Jesucristo, que nos une desde siempre, a veces contra nuestro propio deseo. Nos hemos retado acerca de la naturaleza misma del cristianismo, el modo de entenderlo, vivirlo y testimoniarlo. Nuestro pleito, todavía vigente, no afecta a detalles o frívolas cuestiones marginales, sino a la substancia. Representamos dos polos diversos de la conciencia cristiana, dos expresiones diferentes de la fe, de la única fe, dos distintos proyectos de iglesia, de la única Iglesia. Somos, por tanto, plenamente conscientes de nuestras diversidades. Y, no obstante,

estamos aquí juntos; no para enmascarar esas diferencias, no para exaltarlas, sino para compartirlas.

¿Por qué estamos juntos? Estamos juntos porque, si es verdad que sabemos, y bastante bien, quiénes somos, no sabemos, sin embargo, aún, quiénes seremos. Y la misma reserva del cardenal en el no proponer modelos, es decir, en el no saber, es precisamente la actitud que, en el fondo, nos enlaza. Pero creemos que el futuro no debe ser necesariamente y sólo la repetición del pasado. Creemos en un Dios capaz de sorprendernos todavía más de lo que nos sorprende hoy con este encuentro, imprevisto e imprevisible, creando cosas todavía más nuevas dentro de nosotros, a nuestro alrededor y también a veces a través de nosotros; nuestro asombro se halla así atravesado por una secreta espera. La espera de aquello que Jesús llamaba las «cosas mayores» y, esta espera, creo, constituye la raíz última de nuestro estar hoy aquí. Nos encontramos hoy en esta mesa. Pero todos sabemos que hay otra mesa. No nuestra, sino de Dios, a la que hemos sido convocados ya desde hace tiempo. ¿Hasta cuándo obligaremos a Dios a esperarnos?

He subdividido la respuesta de manera muy neta. La del papado y la del ecumenismo.

El papado, como se sabe, es un núcleo crucial del problema ecuménico, porque, por un lado, fundamenta la unidad católica y, por otro, expresándome un poco brutalmente, impide la unidad cristiana. Esto lo reconoció con gran valentía el Papa Pablo VI en un discurso de 1967, en el cual precisamente dijo (creo que sea el único papa que lo ha dicho) que el papado es el mayor obstáculo para el ecumenismo. Un nobilísimo discurso, además, no sólo por esta afirmación, sino en su conjunto. Nos encontramos aquí, por tanto, con el papado ante un verdadero callejón sin salida. Por un lado, el dogma del Vaticano I, aunque lo pensemos en el contexto del Vaticano II, es decir, a la luz de la colegialidad episcopal y de todo aquello que se ha conseguido a partir de ahí, mantiene invariable su valor, porque se trata de un dogma y, por consiguiente, de un artículo de fe. Conserva inalterable su alcance; los poderes del papa y sus prerrogativas permanecen intactos. Más aún, en cierto sentido, podemos decir que algunos aspectos del dogma del Vaticano I, proclamados en 1870 (pienso concretamente en el papa como pastor universal o pastor de la Iglesia universal), en el fondo,

sólo se han concretado hoy, han sido llevados a la práctica, por la rapidez con que puede irse de un sitio a otro, o por la presencia de los medios de comunicación de masas. Este aspecto del dogma estaba, en el fondo, por así decirlo, dormido, y hoy de manera imprevista, se transforma en una realidad vivida. Podríamos decir, pues, que, a pesar del Vaticano II, hoy tenemos más Vaticano I del que había en 1870 y en los ciento veinte años que nos separan de aquella fecha.

También en el plano de la reflexión teológica la carta de la Congregación para la doctrina de la fe, de mayo de 1992, es un documento que extiende, por así decir, la función papal, a todas las fibras de la comunión eclesial, para la cual el papado es parte *materna* (dice la carta). No es sólo un marco externo de la comunión eclesial, sino un principio interno que la constituye, la hace germinar y le otorga aquella cualidad de universalidad que sólo la función papal, según la doctrina católica, está en condiciones de proporcionar. Por otra parte, como saben, como sabemos, continúa más o menos igual la que podríamos designar resistencia al papado que tienen los ortodoxos y las iglesias protestantes, con alguna ligera variante. Pero la situación no se modifica substancialmente, porque la resistencia al papado (no es una resistencia puramente obtusa y obstinada) es la oposición a un modelo de iglesia que se considera insatisfactorio o que, de algún modo, se tiene la sensación de no compartir y que es distinta, asimismo, de aquella que se juzga que puede extraerse de la predicación de Jesús y del testimonio apostólico. Y, por consiguiente, la situación es efectivamente difícil.

Y entonces, ante nosotros, veo en esencia tres posibilidades. Primera: el papado permanece y permanecerá en un futuro próximo –independientemente ahora de todo aquello que puede acontecer– en la lógica de su historia, más o menos tal como hoy. Y entonces es difícil pensar en una unidad cristiana distinta de la que hoy se nos propone, es decir, *cum Petro et sub Petro.* No se ve qué otra posibilidad haya, al menos ajustándose a la situación actual. Pero esta posibilidad de un reconocimiento del papado tal como es, es una probabilidad muy difícil de realizarse y entonces debemos pensar que la unidad será un don final que se nos concederá cuando vuelva Cristo.

La segunda posibilidad es que el papado cambie. Cambie en lo que podríamos llamar una especie de reconversión ecuménica del papado.

Ignoro si es una expresión afortunada. Se trata de volver a pensar en profundidad el papado y situarlo, si lo puedo decir así, al servicio de la unidad cristiana. Simplificando: hasta ahora ha estado al servicio de la unidad católica; desde ahora en adelante se pone al servicio de la unidad cristiana. Es una transformación auténtica y plenamente consciente. Naturalmente alguien puede decir: estás soñando. Quizás sí, quizás no; yo no creo que una hipótesis de este género provocara, como alguien puede pensar, una especie de colapso institucional dentro de la Iglesia católica. Sería ciertamente una de esas sorpresas de las que hablaba al comienzo. Sería, según creo, una posibilidad totalmente en línea con un aspecto del papado que es, incluso, su aspecto fundamental también desde el punto de vista de la confesión católica: la unidad. Se daría, por lo tanto, esta continuidad substancial como exigencia de unidad, como instrumento al servicio de la unidad. Pero no ya simplemente la unidad confesional católica, sino la unidad general, cristiana. Es esta una posibilidad que creo que debe mencionarse, que debería poderse llevar a cabo. Es obvio que la podría poner en marcha sólo un papa. Y tendría también, creo, la bastante sabiduría, y sería lo bastante competente, para hacerlo señalando la continuidad que podría existir en una hipótesis de esta naturaleza.

La tercera hipótesis es que el papa continúe como es, pero no se presente como centro y sostén de la unidad cristiana, sino simplemente como centro de la unidad católica. Las diferentes iglesias, cada una con su concepción de la unidad, después de haber cumplido algunas condiciones previas, se dan la mano y se asocian, como dice el apóstol Pablo en su carta a los gálatas. Es decir, hacen lo que los apóstoles de Jerusalén hicieron en su relaciones con el apóstol Pablo –y sabemos qué distinto era Pablo de los apóstoles de Jerusalén y (lo ha dicho también el cardenal Ratzinger) lo distintas que eran las iglesias nacidas del trabajo misionero de Pablo de las que surgieron de otros apóstoles. Pero precisamente allí está esa mano de asociación que se ofrece y que se intercambia. Las iglesias podrían hacer lo mismo, reconociéndose, mutuamente, como iglesias de Jesucristo, realmente unidas entre ellas y realmente distintas, citándose periódicamente en un Concilio verdaderamente universal, en el cual se fijarían las líneas del testimonio, de la acción común; nos animaríamos unos a otros en la única fe, adoraríamos al único Dios Padre, al único Señor Jesucristo y al único Espíritu del que

todos somos templo y morada. Es esta unidad de la Iglesia, vista como comunión conciliar, el proyecto, el modelo a grandes rasgos, que se propone y promueve en el ámbito del Consejo ecuménico de las iglesias.

El ecumenismo. Deseo decir nada más que hoy en día la crisis del ecumenismo se debe sustancialmente al hecho de que las iglesias no han cambiado bastante por obra del ecumenismo. Han cambiado en el sentido de que se han abierto, pero no se han movido. Esta es la crisis del ecumenismo. Porque el ecumenismo exige, ciertamente, además de la paciencia de la que hablaba el cardenal Ratzinger, cambios profundos. Llega un momento en que, o cambia la iglesia o el ecumenismo entra en crisis. Y ésta es más o menos la situación en la cual creo que nos encontramos. Se entiende que esta reflexión vale para todas las iglesias. Para transformar la crisis en un relanzamiento, se deben dar tres pasos. Las iglesias deben salir de su narcisismo, de su sectarismo y de su legalismo. Salir de su narcisismo significa entrar en el horizonte ecuménico, superar la propia centralidad y *«se ressourcer»*, según decía Congar, en las dos centralidades de las que habla el Nuevo Testamento, la Biblia, la revelación: la centralidad de Dios, el Reino de Dios, y la centralidad del prójimo, en primer lugar del otro cristiano, como el primer prójimo. De esta forma entiendo que se supera el narcisismo: si no se supera esto, si no se va más allá de las afirmaciones de la propia centralidad, no se pasa de la crisis al relanzamiento.

Segundo: superación del sectarismo. ¿Qué quiere decir? ¿Cómo se supera el sectarismo? Porque hay mucho sectarismo en las iglesias, tanto en las protestantes como en las ortodoxas y también en la católica (¡acepten que se les diga!). A primera vista, parece que no. Hablamos de las sectas como si fueran siempre los otros, pero hay un sectarismo escondido y, algunas veces, también teologizado dentro de muchas conciencias cristianas. Ahora, ¿cómo se supera el sectarismo? De una sola manera: comprendiendo los valores, digo más, aprendiendo a amar la diversidad y más aún aquellas diversidades que, como mucho, hemos mirado con curiosidad y quizás con un secreto disgusto. Únicamente amando la diversidad podrá alcanzarse el reconocimiento recíproco de las iglesias.

En tercer lugar hay que salir del legalismo. Puede decirse que el ecumenismo no ha nacido todavía y está ya sofocado por mil normas que lo

quieren orientar, tutelar, proteger, defender, pero también controlar, amurallar, domesticar. A menudo se está legislando sobre el ecumenismo antes de que nazca. No existe todavía el ecumenismo, pero ya existe la ley sobre el ecumenismo. Parece que hay miedo de que crezca. Creo –y deseo decirlo en este lugar– que las iglesias deberían inmediatamente proclamar una nueva libertad: la libertad del ecumenismo. ¡Dejémoslo vivir! ¡Dejémoslo correr! ¡Dejémoslo crecer! Y luego haremos las leyes. Se necesita, se necesita siempre la ley, ciertamente, pero después, no antes. No sabes aún lo que es y ya lo has enmarcado, lo has organizado. Así pues: proclamar la libertad del ecumenismo como parte esencial hoy de la famosa libertad cristiana que, para quien ama el ecumenismo, es el alma del movimiento mismo.

Moderador:

Preguntemos a los relatores cuáles son los problemas que brotan en la sociedad y en el mundo y desafían a las iglesias para que den un testimonio eficaz.

Profesor Ricca:

Esta es la pregunta más difícil y comprometida. ¿Por qué es difícil responder? Porque, por un lado, somos conscientes de la multiplicidad y la variedad de los retos dirigidos hoy a las iglesias y, por otro, tenemos como creyentes, como cristianos, cada día más viva la conciencia de que el cristianismo tiene necesidad de esencialidad, esto es, de centrarse en lo esencial, de alcanzar también por medio de los objetivos ecuménicos aquello que llamamos lo esencial cristiano. En cuanto al tema de los desafíos, solamente los elenco: está el reto de las religiones, para el que estamos muy poco preparados teológica y psicológicamente, porque además procedemos de una historia que no nos ayuda en esta tarea. Está el gran desafío del diálogo, del encuentro con Israel. Es otro tema sin límites que, como saben, está unido al de la identidad misma del cristianismo. Existe el desafío de la laicidad, vista ahora no tanto en el sentido habitual de las lamentaciones eclesiásticas sobre la Europa secularizada, sobre el mundo secularizado, sobre la humanidad que ha dejado de creer, etcétera, sino vista, por el contrario, en clave de la búsqueda de una nueva gramática de la

fe, de un nuevo lenguaje, cuya exigencia sintió hace ya cincuenta años Bonhoeffer. Un lenguaje que, sin ser religioso, tenga la densidad precisa para orientar hacia la realidad de Dios. Éste es quizás el mayor reto y también el que debería implicarnos ecuménicamente de la forma más decisiva. Viene luego el gran desafío de la ética, que es hasta ahora el ámbito ecuménico menos tratado, porque probablemente es también la esfera en la cual se cree que las confesiones tenemos las diferencias más radicales; pero puede ser que precisamente la ética podría revelarse, en un análisis más atento y cuidadoso, como el terreno fecundo para el encuentro ecuménico. Están todos los desafíos lanzados al cuerpo de Cristo desde las heridas, desde el martirio –podemos decirlo sin retórica alguna– del cuerpo de la humanidad. Además de estos desafíos externos, están los internos. Comenzando por nuestras divisiones, jamás solucionadas. Nuestras incoherencias, nuestra impotencia, y sigan contando. Pero el mayor reto es el de Dios mismo, el de su Palabra con todas sus maravillosas promesas, el de su reino próximo *–el reino de Dios está en medio de vosotros–* el de su Espíritu que sopla, crea y renueva la faz de la tierra.

Pueden ver, a partir de este inventario, lo que significa hablar de los desafíos que la comunidad cristiana debe afrontar hoy. Pero, por otra parte, advertimos la necesidad de concentrarnos en lo esencial; de tener una consigna. Y entonces, si se me pregunta hoy (así he interpretado esta pregunta) cuál es esta consigna, respondo, todavía después de pasados cincuenta años, con la que dio Bonhoeffer: lo esencial del cristianismo hoy es rezar y practicar la justicia. Este podría ser verdaderamente un programa ecuménico espléndido. Rezar, el pan de Dios, y practicar la justicia, el pan del prójimo. El pan de cada día. Podría decir lo mismo con otras palabras que también me venían a la mente mientras me preparaba. Son palabras antiguas, palabras clásicas, bíblicas. Si hubiera que decir lo esencial hoy, lo diría con tres palabras de la carta de san Pablo a los corintios: fe, esperanza y amor. Añadiendo, sin embargo que, hasta hoy, en los veinte siglos de nuestra historia –y lo podemos decir mirándonos a los ojos y pensando en tantas vicisitudes del pasado– hemos sido quizás en exceso la iglesia de la fe o de lo que nosotros creíamos que lo era. Hemos sido un poco menos la iglesia de la esperanza; pero bien o mal no la hemos olvidado del todo. Quizás no hemos sido todavía bastante la iglesia del amor. De la ayuda sí,

de la beneficencia sí, de la asistencia sí, pero la iglesia del amor, esto quizás podría ser lo esencial del ecumenismo, con el que la cristiandad hoy, en el umbral del tercer milenio, podría presentarse y actuar en medio de los hombres.

Cardenal Ratzinger:

Reflexionando en el tiempo muy reducido que tengo a mi disposición para contestar a esta pregunta, me ha venido a la mente (y aquí mi pensamiento coincide con el del profesor Ricca) la palabra esencialización. Debemos realmente retornar al centro, a lo esencial o, con otras palabras: el problema central de nuestro tiempo es la ausencia de Dios y, por ello, el deber prioritario de los cristianos es dar testimonio del Dios vivo. Me parece que, por encima de cualquier moralismo, de todos los deberes que tenemos, hemos de testimoniar con fuerza y claridad lo que es el centro de nuestra fe. Debemos hacer presente en nuestra fe, nuestra esperanza y nuestra caridad, la realidad del Dios vivo. Si existe hoy un problema de moralidad, de recomponer moralmente la sociedad, me parece que procede de la ausencia de Dios en nuestro pensamiento, en nuestra vida. Procede, para ser más concretos aún, de la desaparición de la fe en la vida eterna, que es vida con Dios.

Estoy convencido de que hoy el deísmo –es decir la idea de que Dios existe pero a fin de cuentas no penetra en nuestra vida– está vigente no sólo en el llamado mundo secularizado, sino que es un factor determinante, hasta alcanzar una dimensión peligrosa, dentro de las iglesias y de nuestra vida de cristianos. No nos hemos atrevido a hablar de la vida eterna y del juicio. Dios se ha convertido para nosotros en un Dios lejano, un Dios abstracto. No tenemos ya el valor de creer que esta criatura, el hombre, es tan importante a los ojos de Dios, que se preocupa y ocupa con nosotros y de nosotros. Pensamos que todas estas cosas que hacemos son cosas nuestras y, para Dios, si existe, no pueden tener mucha importancia. Así, hemos decidido construir desde nosotros mismos, reconstruir el mundo, y no contamos de verdad con la realidad de Dios, del juicio y de la vida eterna. Pero si prescindimos en nuestra vida de hoy y de mañana de la vida eterna, todo cambia: porque el ser humano pierde su gran honor, su gran dignidad. Y todo llega a ser manipulable. Pierde su dignidad esta criatura imagen de

Dios y la inevitable consecuencia de eso es la descomposición moral, buscarse a sí mismos en el breve tiempo de esta vida; debemos inventar nosotros el mejor modo de realizar nuestra vida y la vida en este mundo. Por eso, nuestro quehacer fundamental, si queremos contribuir a la vida humana y a la humanización de la vida en este mundo, es volver a hacer presente y, por así decir, casi palpable esta realidad de un Dios que vive, de un Dios que nos conoce y nos ama, bajo cuya mirada vivimos, un Dios que reconoce nuestra responsabilidad y de ella espera la respuesta de nuestro amor realizado y concretizado en nuestra vida de cada día.

Me parece que el mayor riesgo de la Iglesia, de los cristianos, es refugiarse en un cierto moralismo para ser más aceptables, más inteligibles en el mundo secularizado, dejando aparte lo esencial. Y este moralismo puede tener, tiene a menudo, fines realmente válidos, buenos, pero, si se convierte en puro moralismo, sin estar animado por la fe en Dios, en último término carece de fuerza y no puede modificar la vida humana. Por esta razón, esta prioridad del testimonio del Dios vivo me parece el imperativo que nos une, puesto que todos los cristianos estamos unidos en la fe de este Dios que se ha revelado, encarnado en Jesucristo. Dar este testimonio esencial ante el mundo de hoy, el mundo cristiano y el no cristiano, nos une precisamente si no ponemos la mira de modo inmediato en las cuestiones eclesiásticas, ecuménicas, sino en dar el testimonio esencial de Dios sin fijarnos en nosotros mismos. Y me parece que todo lo demás viene después. Si vivimos a los ojos de Dios y si Él es la prioridad de nuestra vida, de nuestro pensamiento y de nuestro testimonio, detrás llega todo lo demás. Viene el compromiso por la paz, viene necesariamente el compromiso en favor de la creación, la protección y el compromiso en favor de los débiles, el compromiso por la justicia y el amor. Estoy, pues, de acuerdo con todos esos desafíos de los que ha hablado Ricca. Quisiera subrayar que todos están unidos y centralizados en este primer reto de creer realmente y dar testimonio del Dios vivo.

LA IGLESIA Y EL MUNDO

Libertad y liberación
La visión antropológica de la Instrucción «Libertatis conscientia»*

La discusión acerca de la nueva Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación se ha limitado hasta ahora casi exclusivamente al capítulo V de la misma, en el que se esbozan las líneas generales para una praxis cristiana de la liberación en el ámbito político y social a partir de los principios de la doctrina social católica. No era de esperar otra reacción, ya que, no habiendo sido hasta el momento suficientemente concretas las alternativas a los tipos de prácticas liberadoras de inspiración marxista rechazadas por el Magisterio, era muy normal que en comentarios de prensa fuera más fácil discutir sobre formas de praxis política que exponer principios fundamentales filosóficos y teológicos. Pero esto tiene unas raíces más profundas a causa del desconocimiento de su fundamento antropológico. Estas aparecen, por ejemplo, en el comentario crítico de un periodista al señalar que la Congregación se ha decidido a exponer el problema de la libertad desde una perspectiva ética y no desde una perspectiva histórica. Con esto, subrepticiamente se declara lo «ético» como algo individualista y, al mismo tiempo, idealista: un tratamiento «ético» del problema es equiparado a puras apelaciones a la buena voluntad de las personas individuales y a especulaciones teológicas. Estas últimas se consideran «idealistas», es decir, ajenas a la realidad; se puede, por lo tanto, hacer caso omiso de ellas, porque no tienen consecuencias concretas.

Igualmente, estas apelaciones éticas se ven carentes de fuerza y parecen totalmente desprovistas de significado social o político. Detrás de esta concepción se esconde la convicción de que el hacer del hombre, a fin de cuentas, no estaría determinado por su libertad moral, sino por leyes naturales económicas y sociales, que sumariamente se denominan «leyes de

la historia». Quien así piensa, por lo general, no es que pretenda eliminar completamente lo ético, pero lo reduce al ámbito de lo «subjetivo», cuya localización en la realidad es difícil de determinar. Puede que sea conveniente y deseable en el ámbito de la vida privada, pero para la vida pública, sin embargo, no tiene significado alguno.

La cuestión del concepto fundamental de libertad

a) Ethos e historia

Frente al concepto de lo «ético» anteriormente descrito, lo «histórico» aparece como una fórmula mágica. En efecto, sólo quien piense «históricamente» puede profundizar hasta las raíces de las cosas humanas, pues toda la realidad es esencialmente «histórica». A menudo queda bastante indeterminado lo que se quiere significar realmente bajo el concepto «historia». Ideas evolucionistas, influjos hegelianos, aditamentos marxistas y observaciones de las ciencias humanas se combinan allí, mezclando un conglomerado de ideas difícilmente definible. Toda la historia aparece como un proceso progresivo de liberación, cuyo mecanismo puede ser interpretado incluso dirigido por nosotros.

De esta forma, pues, aparece una promesa fascinante: el hombre puede convertirse en artífice de su propia historia. Ya no necesita de su buena voluntad, ni de las decisiones morales, siempre tan inseguras y frágiles. Basta entonces dirigir su mirada al tejido interno del proceso de libertad, para poder crear así las condiciones por las que la voluntad por sí misma sería buena, mientras que en la actualidad vivimos en unas condiciones en las que la voluntad por sí sola se hace mala. Se puede incluso considerar superfluo cualquier esfuerzo ético, ya que es suficiente con conducir la misma historia.

El reproche de que la Instrucción haya elegido una perspectiva «ética» en lugar de una «histórica» significa, por lo tanto, que se ha retraído al ámbito de los sueños teológicos y de las apelaciones más o menos ineficaces al comportamiento ético, abandonando el campo de la acción transformadora de la historia.

La verdad es precisamente lo contrario, es decir, que ambas Instrucciones en conjunto han conseguido desmitologizar este mito del proceso de

libertad y proponer la cuestión en un nuevo contexto racional; sólo así, se puede llegar a mejores propuestas, ya que presuponen el planteamiento de las cuestiones fundamentales. Sin embargo, es un síntoma positivo el que este capítulo práctico haya sido leído con tanto interés, dado que, hasta hace poco, se consideraba despectivamente a la doctrina social católica como una ideología de la clase media y como un puro «reformismo». Se afirmaba, además, que existe una única alternativa entre dos sistemas: o capitalismo, o revolución, siendo esta última la única que promete un hombre nuevo y una nueva sociedad, puesto que solamente ella cumple las leyes del progreso de la historia. Por ello no sería necesario plantearse cómo aparecería este nuevo hombre y cómo funcionaría la nueva sociedad, ya que las leyes de la historia misma harían su trabajo por sí solas.

Hoy, después de tantos intentos fallidos, se va desvaneciendo la fe en el milagro de que a partir del salto dialéctico de la revolución aparecería por sí misma la nueva sociedad. Lentamente se va viendo claro que necesitamos alternativas, pasos racionales, para realizar lo posible y para no apelar a un imposible que procede de una nebulosa filosofía. Comienza a comprenderse que «las leyes naturales» de la libertad son una contradicción en sí mismas. En efecto, una libertad que aparezca por una necesidad histórica y que, por lo tanto, le sea impuesta al hombre deja de ser libertad. Además, en la historia humana nunca puede darse una organización definitiva e irrevocablemente estable de la sociedad, precisamente porque el hombre continúa siendo libre y, por lo tanto, mantiene la libertad de transformar lo bueno en algo negativo. Si le fuera quitada definitivamente esta libertad por parte de cualquier tipo de sociedad, esta misma se convertiría en una absoluta tiranía y consecuentemente en una sociedad mal ordenada.

El mito de un progreso necesario y al mismo tiempo dirigible de toda la historia hacia la libertad comienza, pues, adeshacerse lentamente. Se pone de manifiesto propiamente que su perspectiva no es una perspectiva «histórica», puesto que la historia real la contradice a cada instante.

La única manera de que este mito pueda continuar siendo transmitido es que se evite estrictamente cualquier referencia a la historia real. De ahí, entonces, que la perspectiva «ética» es precisamente la auténticamente histórica y realista, ya que es la que da cuenta de nuestras experiencias concretas. Pero el problema permanece: ¿cómo se presentaría en concreto

una alternativa cristiana? El capítulo V de la Instrucción, en sus líneas generales, nos señala de forma convincente que existen alternativas prácticas. Pero éstas, si no se apoyan en una visión del hombre y de su historia –la cual es mucho más que una mera especulación teológica y un apelar a la buena voluntad del individuo–, se podrían convertir exclusivamente en un pragmatismo barato.

El hecho de que estas alternativas prácticas hayan sido hasta ahora tan escasamente formuladas y, a menudo, no hayan encontrado el eco político correspondiente se debe a que los cristianos tienen poca confianza en su propia visión de la realidad. En su piedad privada mantienen firmemente su fe, pero no se atreven a pensar y a admitir que ésta tiene algo que decir al hombre en su totalidad y que les puede proporcionar una visión de su futuro y de su historia. El conjunto de la Revelación, desde el pecado original hasta la Redención, les parece demasiado irracional y poco realista, como para atreverse a presentarlo en una discusión pública. De esta forma, no sólo los lectores no cristianos son quienes desprecian, por superfluos, los cuatro primeros capítulos, sino que son, sobre todo, los cristianos quienes así reaccionan, al opinar que la teología es una cuestión interna y que la autoridad en materia de fe no puede, naturalmente, hacer otra cosa que proponer fundamentos teológicos que, por supuesto, carecen de relevancia pública e histórica. Precisamente, porque los cristianos son tan apocados en su fe, continúan con la búsqueda de nuevos mitos.

Una visión sin praxis es insuficiente, pero, por otro lado, una praxis que no repose en una visión congruente del hombre y de su historia carecería de fundamento, es decir, constituiría un sistema de reglas externas con las que no se podría satisfacer la profundidad de las cuestiones planteadas. Por ello, para entender y aprender a vivir el cristianismo en su totalidad, como alternativa a las actuales mitologías liberadoras, es necesario tomar los cinco capítulos de la Instrucción y las dos Instrucciones juntas, ya que constituyen una unidad inseparable, que sólo puede ser entendida al leerse y meditarse conjuntamente. (Su Santidad Juan Pablo II durante su reciente viaje a Colombia, en el discurso a los obispos del CELAM –2 de julio de 1986–, decía al respecto: «Si somos fieles al Espíritu, a la Palabra y a la Iglesia de Jesucristo, también seremos fieles al hombre a cuyo servicio, especialmente de los más pobres y necesitados, hemos sido enviados como

mensajeros de salvación. Precisamente por servir con fidelidad a los hombres de nuestro tiempo la Iglesia levanta hoy decididamente su voz para defender los derechos humanos y la dignidad que fundamenta esos derechos. Y en este contexto de respeto por la persona humana y de fidelidad a su destino sobrenatural, los obispos latinoamericanos, y con ellos todas las comunidades eclesiales que dignamente presiden, han acogido los documentos *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia* recientemente promulgados por la Sede Apostólica. Dichos documentos, en el marco del magisterio pontificio, han contribuido a precisar el auténtico sentido evangélico de conceptos básicos que, arbitrariamente, venían siendo presentados desde una óptica ideológica o clasista. "La dimensión soteriológica de la liberación no puede reducirse a la dimensión socio-ética que es una consecuencia de ella", afirma la "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" –n. 71–. Por otra parte, a la vez que reconocer la utilidad y necesidad de una teología de la liberación, he querido recordar también que ésta debe desarrollarse en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia y de acuerdo con su doctrina social»: cf. Carta a la Conferencia Episcopal de Brasil, n. 5, 9 de abril de 1986). Se trata de aprender a conocer y vivir el cristianismo en su totalidad, como alternativa a las mitologías actuales sobre la liberación.

b) Anarquía y autoridad vinculante

Si se lee el documento en este sentido, se reconoce enseguida que es mucho más que un llamamiento a la buena voluntad del individuo, guarnecido con especulaciones teológicas. Tras la aparente confrontación, falsamente formulada y equivocadamente pensada, entre una perspectiva ética y otra histórica, se ocultan dos concepciones opuestas de la historia y la libertad, entre las que necesariamente tenemos que elegir.

Los dos documentos aclaran esta alternativa ante la que hoy en día se sitúa la humanidad y fundamentan la opción, que si no se llega a comprender puede hacer desvanecer todo el sentido propio de los dos textos. Voy, por lo tanto, a intentar aclarar esta alternativa, partiendo de algunos elementos fundamentales.

¿Qué es lo que espera el hombre medio de hoy cuando reclama libertad y liberación? En general espera más o menos lo que Marx describió como una

visión de la completa libertad: «... cazar por la mañana, pescar por la tarde..., criticar en la sobremesa, todo según la apetencia del momento...». Hoy se entiende la libertad en general como la posibilidad de hacer lo que se quiere y solamente aquello que apetece. La libertad así entendida equivale al antojo. También podemos decir: la imagen de libertad, que las ideologías de la liberación generalmente toman como parámetro hoy día, es la anarquía. Según esta visión, la libertad sólo llegaría a ser completa cuando no haya ningún dominio, ninguna sujeción a alguien o a algo, sino una ilimitada y libre disposición de cada individuo para hacer todo lo que desee y a quien le estén sometidas totalmente todas las cosas para hacer con ellas lo que quiera. La liberación, desde este punto de vista, supone el desprenderse de vínculos. Cualquier vínculo aparece como una cadena que limita la libertad, por lo que, consiguientemente, el rompimiento de cualquier vínculo supone un progreso en la libertad.

Consideradas las cosas de esta manera, queda claro entonces que la familia, la Iglesia, la moral y Dios tienen que aparecer necesariamente como opuestos a la libertad. En efecto, para quienes así piensan, Dios ata al hombre; la moral es una forma fundamental para expresar esta sumisión del hombre a Dios; la Iglesia y la familia son instituciones en las que estos vínculos toman formas sociales concretas. Incluso el Estado, considerado como «dominio de los hombres sobre los hombres», aparece como opuesto a la libertad, desvirtuando así necesariamente la relación del hombre con cualquier poder.

Hasta ahora, la fuerza coercitiva del Estado había sido vista en servicio del derecho y se empleaba como defensa del interés común cuando éste era ilegalmente atacado por la arbitrariedad. Se consideraba, pues, como algo positivo, precisamente para custodiar al derecho común, amenazado por la arbitrariedad, y para proteger al individuo de la destrucción de la comunidad. De repente, sin embargo, todo se convierte ahora en lo contrario: la ley aparece como un medio para producir ataduras con las que puede mantenerse la restricción de libertad. *Law and order* se vuelven conceptos negativos. La fuerza, al servicio del derecho, se transforma en poder de agresión, mientras que la violencia contra el orden jurídico estatal se considera una lucha por la liberación y la libertad y, por lo tanto, algo positivo.

Una cosa parecida ocurre con la moral: el liberarse de ella es ahora lo propiamente «moral». De este modo, en el nuevo moralismo de la antimoral sólo una única regla tiene validez: lo bueno es todo aquello que contribuye a destruir vínculos y que, por lo tanto, sirve a la lucha por la libertad; lo malo, en cambio, es lo que contribuye a mantener los vínculos. Detrás de todo ello se oculta un programa que, hasta cierto punto, se podría denominar «teológico», ya que Dios no es reconocido como una realidad frente al hombre, sino que el hombre mismo quisiera convertirse en la idea que tiene de la divinidad, si es que ella existiera, es decir, absolutamente libre y exenta de cualquier tipo de limitación. El hombre quisiera «ser como Dios». Dentro de este esquema, Jesús puede conservar su posición pero como un símbolo revolucionario, es decir, es sustituido por Barrabás (como entonces), el cual, por cierto, también llevaba como nombre Jesús.

No podemos pensar, sin embargo, que todo lo que aparece en esa visión, hasta en sus más pequeños detalles, sea absolutamente falso. En efecto, un error absoluto, sin mezcla alguna de verdad, no lograría a la larga ser aceptado por los hombres. De hecho, existen leyes injustas y se pueden encontrar poderes estatales contra los que la resistencia es un deber. Las leyes formalmente constituidas pueden convertirse en injusticia y la fuerza coercitiva que debe estar al servicio del derecho puede, por lo tanto, llegar a ser una violencia injusta. Más aún: si se considera al hombre correctamente, es decir,creado a imagen y semejanza de Dios, el «llegar a ser como Dios» es esencial para el hombre.

Así pues, aunque en esta visión, tanto en su fundamento como en algunos detalles, se encuentran escondidas auténticas verdades, sin embargo, la visión en su conjunto supone una deformación de la verdad y, con ello, una deformación de la libertad. Una praxis de la liberación, cuya norma oculta sea la anarquía, es en realidad una praxis que reduce a la esclavitud, porque la anarquía está fundamentalmente contra la verdad del ser del hombre y, por tanto, también contra su libertad. Cuanto más se aproxime uno a esa praxis, tanta menos libertad existe.

A un concepto de libertad cuyo parámetro fundamental es la anarquía y cuyo camino consiste en la eliminación sistemática de vínculos, la Instrucción contrapone una visión según la cual los vínculos rectamente

ordenados suponen una auténtica protección de la libertad y constituyen las vías de la liberación.

Cierto que se puede desacreditar la familia, tal como sigue haciendolo el liberalismo y el marxismo, definiéndola como una forma de esclavitud, y conseguir con ello algún éxito fácil, pero basta analizar seriamente el tipo de libertad conseguido en la sociedad actual por parte de los hijos, en primer lugar, pero incluso también por la mujer y el marido, para tener la prueba contraria. En realidad, la familia es la célula inicial de la libertad, y mientras se la considere intacta se habrá conseguido, por lo menos, un espacio mínimo de libertad. De ahí que las dictaduras intenten indefectiblemente destruir la familia para eliminar este espacio de libertad, que de otra forma escaparía a su control.

De igual manera, la comunidad que se reúne para orar a Dios, y tras ella la comunidad más amplia que es la Iglesia, es un espacio de libertad. Allí donde se logra que el Estado respete estos espacios de libertad, dada la fuerza interior que poseen, se consiguen zonas de protección de la libertad, en servicio tanto del individuo como del pueblo. Estos espacios de libertad también pueden estar constituidos por comunidades pre-estatales. Incluso el Estado mismo, si reconoce sus límites y se basa en las fuerzas y principios morales que son anteriores, construye un eficaz ordenamiento justo, llega a ser una protección contra la arbitrariedad del individuo y constituir, por lo tanto, una garantía de libertad para todos. La correcta armonía de los vínculos es lo que posibilita la libertad.

La libertad se basa propiamente en el correcto ordenamiento de vínculos adecuados a los hombres. La anarquía, es decir, el señorío del capricho, no es conforme al hombre, ya que éste no está orientado hacia el aislamiento, sino hacia la sociabilidad. El hombre no puede disponer de los demás a su antojo, considerándolos simplemente como un medio útil. Tampoco puede desecharlos cuando no los considera de su gusto, precisamente porque ese otro también es un yo, una persona y no un simple medio a disposición de cualquiera. Y sucedería esto, si la filosofía de la libertad anárquica funcionara, ya que ella se constituye a partir del yo individualista y, por lo tanto, presupone la situación de esclavitud de los demás. Una auténtica visión del hombre debe, en cambio, partir de una relación en la que cada persona permanece libre y, por consiguiente, está vinculada a los demás;

debe ser una doctrina de la interrelación y debe buscar un tipo de relaciones que no consista en una situación de medio-fin, sino más bien en una donación recíproca de las personas.

c) Consecuencias prácticas

Las implicaciones prácticas y políticas de una visión anárquica del hombre no son difíciles de reconocer. Si realmente es cierto esto, la destrucción de las relaciones, el rompimiento de la capacidad de vincularse, no constituye en absoluto una praxis de liberación, sino que, por el contrario, se convierte en un medio de constitución de la tiranía. De hecho, se ha demostrado que la disolución de los vínculos consolidados y la dependencia de grandes sistemas anónimos, con el consiguiente anonimato del individuo en masas sociales sin interrelaciones que viven en grandes ciudades, han sido siempre los precedentes de dictaduras totalitarias y de manipulaciones uniformistas de sistemas totalitarios. Una auténtica praxis de la liberación, por lo tanto, debe funcionar exactamente en el sentido contrario, en la educación para el establecimiento de relaciones y en la constitución de aquellas relaciones fundamentales y adecuadas al hombre.

Lo que posibilita la libertad no es la lucha *contra* las instituciones, sino el esfuerzo por conseguir instituciones conformes a la justicia. Por consiguiente, tampoco es un medio para liberar al hombre la lucha contra el derecho y contra la ley, sino, por el contrario, la lucha por el orden justo, por un orden moral, es decir, la lucha contra la falta de derechos y contra la injusticia. Solamente proporciona libertad una justicia que inspire confianza y que sea aplicable. La libertad surge únicamente donde prevalece la justicia, la igualdad de derechos para todos, contra la arbitrariedad del individuo o de los grupos.

Sólo desde este punto de partida se pueden entender correctamente las opciones concretas a las que se alude en el capítulo V de la Instrucción. En él se recalca que la familia es el espacio originario de la libertad por ser el lugar donde crecen las formas básicas de las relaciones entre los hombres, que son relaciones de libertad, relaciones en las que se fundamenta la persona humana. El texto acentúa que la educación es el núcleo de cualquier tipo de praxis de la liberación. Cuanto menos capacitado esté un hombre, cuanto menos sepa, cuanto menor sea su capacidad de juicio, tanto

más dependiente será de otros. Para que la dependencia pueda ser sustituida por unas relaciones humanas llenas de sentido, el hombre debe aprender, necesita formación y educación, es decir, de un poder que no sea sólo poder, sino también disponer de una capacidad de juicio sobre todo lo que es esencial en la vida humana. Un mero poder, unos simples conocimientos acompañados de una conciencia entumecida hacen que el hombre sea fácil de manipular y que pueda ser rebajado convirtiéndolo en fácil instrumento de la dictadura. Solamente con la formación de la conciencia moral el hombre puede encontrar su centro y sólo entonces el conocimiento puede proporcionarle un campo de independencia y de ordenamiento justo del que puede surgir una reciprocidad entre los hombres en la libertad. Estos dos aspectos de la educación –de un lado como formación para poder-ser-hombre, para poder-vivir, y de otro la capacitación como formación profesional– tienen, más allá del individuo, un aspecto social al cual se alude en la Instrucción bajo los conceptos de cultura y trabajo. La libertad no consiste en el ocio y menos aún puede pensarse que el ocio conduzca a la liberación. Solamente llevan a la libertad las formas del trabajo, y de trabajo en común, que son apropiadas al hombre.

Para que el trabajo satisfaga al hombre y sea instrumento de libertad debe formar parte de una cultura, en la que se posibilita al hombre el encontrar una respuesta a sus cuestiones más profundas y el comunicarse con los demás en un sentido de auténtica humanidad. De la lógica de esta visión se desprenden el derecho y el deber a la resistencia contra la falsificación de las instituciones, contra el abuso del derecho. Pero esta forma de resistencia está integrada en un todo racional y está, por lo tanto, sujeta a reglas y debe estar justificada por fines concretos, racionales. Esto es algo completamente distinto de aquellas ideologías de la violencia que esperan de la revolución como tal un nuevo estadio en la historia, pero sin considerarse obligadas a rendir cuentas a nadie sobre los medios concretos de su realización.

Quien piense que aquí se trata de pequeñas diferencias casuísticas, que en el conjunto de la gran lucha contra la tiranía no deberían tener peso suficiente como para ser consideradas, desconoce el abismo existente entre las dos visiones fundamentales de la libertad y de la dignidad humana, de las que se desprenden las respectivas praxis. Por eso es tan importante no detenerse en la determinación de un par de reglas prácticas, sino tener

siempre presente la relación interna entre una praxis y su correspondiente teoría.

Aquí podría interrumpir estas consideraciones, aunque todavía hay algo más. En efecto, en la concepción anarquista e histórico-ideológica de libertad, que quedó expuesta al principio, existe, sin duda, tal como ya se anotó, una dimensión teológica: incluso se podría decir que, en el fondo, vive precisamente de ella. Allí se trata, utilizando el lenguaje de Feuerbach, de rescatar para sí la «imagen» de Dios que el hombre proyectó un día fuera de él, y realizar esta divinidad en el hombre, tratando de hacerse tan libre como él supone que sería Dios.

La posición cristiana se opone a esta pretensión. El hombre es un ser relacional, decíamos, mientras que se engaña a sí mismo cuando pretende una libertad anárquica. Él debe reconocer la necesidad que tiene de relaciones y establecer aquellas apropiadas; debe transformar la dependencia en libertad conjunta. Esta es la lógica que acabamos de esbozar. Esta es de hecho una verdad que hemos mostrado del hombre. Pero en toda esta concepción, ¿dónde hemos dejado a Dios? Más aún, en esta visión cristiana del hombre, ¿Dios se hace superfluo? Existe la tentación de dejar de lado a Dios y reducir así lo cristiano a una dimensión meramente horizontal. Pero si esto ocurre no podría expresarse suficientemente la grandeza del hombre. La cuestión de Dios no puede eliminarse cuando se trata del hombre. Nos acercaremos a una respuesta si, interrumpiendo por un momento la reflexión que hemos hecho hasta ahora, nos dedicamos a estudiar la cuestión de cómo interpreta la Instrucción el testimonio bíblico sobre la libertad, su historia y su realización.

El aporte de la Biblia

a) Éxodo y Sinaí

El tipo de teología de la liberación que adscribimos al «modelo anarquista», rechazado por el Magisterio, ciertamente ha conseguido dar a la Biblia un interés político y, en general, humano al «invertir los símbolos» y, aún más ampliamente se podría decir, al invertir las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En efecto, los cristianos habían interpretado el éxodo de Israel desde Egipto como símbolo (*typos*) del Bautismo, viendo en éste un éxodo más radical y universal. La línea histórica iba desde Moisés a Cristo. Sin embargo, a los teólogos de hoy el camino del Éxodo al Bautismo les parece una pérdida de la realidad, como una retirada de lo político-real a lo místicoirreal y exclusivamente individual. Para volver a dar sentido al Bautismo o, incluso, al hecho de ser cristiano, la línea histórica habría que contemplarla en la dirección contraria: el Bautismo sólo sería comprensible a partir del Éxodo, no el Éxodo a partir del Bautismo. Éste sería una introducción al Éxodo, es decir, el símbolo de una acción liberadora política a la que ha sido llamado el «pueblo» oprimido, a saber: los explotados de toda la tierra. El Bautismo se convierte de este modo en símbolo del Éxodo y éste, a su vez, en un símbolo de dicha acción político-revolucionaria. Jesús es interpretado a la luz de Moisés, el cual, por su parte, viene interpretado a la luz de Marx y este cúmulo de interpretaciones se considera fundamental para la lectura de la Biblia, ya sea en lo referente a la Eucaristía, al reino de Dios, a la resurrección o, incluso, a la misma figura de Jesucristo. La realización de los símbolos, es decir, la celebración de los Sacramentos, también se ve involucrada, lógicamente, en esta dinámica política.

Con lo anterior ciertamente se reactualizan la Biblia y los Sacramentos, pero su sentido original pierde prácticamente el interés. Con toda la fuerza de su realización simbólica ponen de manifiesto y refuerzan una visión histórica y una opción política. La objeción de que de este modo se falsifica de manera totalmente evidente la Biblia es a menudo ineficaz, en parte porque una lectura fiel al texto parece conducirnos a una tierra de nadie, edificante sí, pero cuya relación con la realidad experimental de nuestra vida aparece opaca. De este modo, se está dispuesto a preferir una relación claramente falsa entre la Biblia y la realidad, antes que una interpretación de la misma Biblia que a ellos les parece lejana de la realidad.

¿Cómo considera la Instrucción el testimonio bíblico? Está claro que no puede asumir esta «inversión de los símbolos» que pone de cabeza la línea fundamental del testimonio bíblico. Recorriendo el camino contrario intenta entender la lógica interna de esta línea y la imagen de Dios, del mundo y del hombre que contiene. Naturalmente el texto de la Instrucción tiene para

ello que limitarse a alusiones, que exigen una elaboración en un trabajo teológico posterior. Aquí simplemente quisiera intentar aclarar en parte la interpretación del Éxodo como acontecimiento. ¿Adónde conduce el Éxodo? ¿Cuál es su meta? ¿Se trata tan sólo de constituir un Estado autónomo para Israel, para que por fin pueda convertirse en un pueblo como los demás, con un gobierno propio y con sus propias fronteras? Y si esto es así, ¿qué tipo de libertad proporciona este Estado? Si el hecho de que un Estado sea autónomo supone automáticamente el que sea un Estado libre, aun en su interior, el problema de la liberación para Latinoamérica hubiera quedado resuelto en el momento de la independencia de los Gobiernos coloniales de España y de Portugal. Pero el problema no parece que sea tan sencillo. ¿De qué libertad se trata, pues, en la liberación del Éxodo?

Para contestar correctamente a esta pregunta es importante la observación de que Moisés, en su conversación con el Faraón, no presenta en modo alguno la conquista de una tierra propia como objeto de su partida, sino la búsqueda de un lugar apropiado para ofrecer sacrificios y adorar a Dios en la forma deseada por Él mismo. La meta del Éxodo es, sobre todo y por encima de cualquier otra consideración, el Sinaí, es decir, la Alianza con Dios, de la que procede la ley para Israel. La meta es encontrar un derecho que proporcione justicia y de esta forma poder establecer las justas relaciones entre los hombres y con la creación entera. Estas relaciones, que constituyen la justicia y por eso la libertad para el hombre, dependen de la Alianza, forman la misma Alianza, es decir, no pueden ser ni intelectual ni formalmente elaboradas sólo por el hombre, sino que dependen de la relación fundamental, de la relación a Dios, que ordena cualquier otra relación. Sin duda que se puede asegurar que la meta del Éxodo fue, por consiguiente, la libertad, pero debe añadirse que la forma de la libertad es la Alianza, y su forma de realización se desprende de la ley, la cual describe la correcta relación de los hombres entre ellos mismos y con Dios. Incluso, se podría decir que la finalidad del Éxodo fue el transformar a Israel de un conglomerado de pueblos en un único pueblo, y concederle como tal su libertad, su propia dignidad, y encomendarle la misión que le corresponde en la historia. Pero al mismo tiempo hay que considerar que un conjunto de hombres se constituye en pueblo precisamente por un derecho común y que

el hombre no vive dentro de la ley si frente a Dios permanece en una relación de injusticia.

De ello se desprende que la «tierra», por supuesto, constituye uno de los fines del Éxodo: la tierra es parte constitutiva de la libertad para un pueblo. Pero, simultáneamente aparece claro que, de alguna forma, el Sinaí está por encima de la tierra. En efecto, si Israel en su nueva tierra pierde el Sinaí, es decir, si destruye la ley, la Alianza, y sustituye el orden de la libertad por el desorden de la arbitrariedad, ha vuelto a una situación anterior al Éxodo, por lo que entonces, aun viviendo en una tierra propia, continúa viviendo en el mismo Egipto, por haber destruido internamente su libertad. El exilio pone de manifiesto externamente el aspecto político de la pérdida de la justicia, pero en realidad lo que primero ha perdido es su libertad interna. Se puede así decir que lo propiamente liberador del Éxodo está representado por la instauración de la Alianza entre Dios y el hombre concretada en la Torá, es decir, en los ordenamientos de la justicia que expresan la constitución de la libertad. Esto está en armonía con el hecho de que el Éxodo no se logra por medio de una audacia especial, o por las cualidades personales de Moisés, sino por un acontecimiento religioso, el sacrificio pascual, que es un anticipo del núcleo fundamental de la Torá. Así se expresa también la sabiduría primordial, que se encuentra en toda la historia religiosa de la humanidad, al afirmar que, al fin y al cabo, ni la libertad, ni la formación de una comunidad se pueden lograr con la violencia y con la simple eficiencia, sino mediante un amor que se hace sacrificio, que es la causa más profunda de la comunidad entre los hombres, permitiéndoles alcanzar la dimensión de lo divino. Es así como en el núcleo del acontecimiento liberador del Antiguo Testamento se da una primera aproximación a lo que aparecerá abiertamente con la figura de Jesucristo, a partir del cual se constituirá el centro de la historia de la libertad.

b) La universalización del Éxodo por Jesucristo y sus consecuencias

No me es posible en estas breves líneas desarrollar este tema, aunque sería necesario exponer de nuevo estas relaciones a la conciencia moderna. Limitémonos aquí, por lo tanto, a considerar las consecuencias que tienen la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo para la historia de la libertad de la humanidad.

La primera consecuencia y la más significativa es que la Alianza, que hasta entonces estaba limitada al pueblo de Israel, se extiende de una manera renovada a la humanidad entera. El Sinaí, transformado por la figura de Jesucristo, pasa a ser propiedad de todos los pueblos, que se introducen, por así decirlo, en la historia de Israel y se constituyen en herederos de esta misma historia. Si el Sinaí, la Torá, la Alianza y el Éxodo fundamentalmente son los mismos, podremos entonces decir que el Éxodo, limitado hasta ahora a Israel y que permanece para siempre inacabado, se constituye en parte integrante de todas las historias, atravesando así el umbral de una liberación fundamental y convirtiéndose en historia de la libertad.

Este proceso de la universalización de la fuerza liberadora del Éxodo/Sinaí supone, sin embargo, que el ordenamiento de las correctas relaciones, sobre las que se basa la libertad, supera la ley de Israel y se convierte en una oferta para todos los pueblos, sin poder por lo tanto identificarse con alguna ley estatal. El orden religioso de la Alianza puede introducirse en los más diversos ordenamientos políticos, pero sin identificarse con ninguno: se forma un nuevo pueblo que tiene su espacio vital en todos los pueblos, sin destruirlos, y en todos ellos constituye una fuerza de comunidad y de liberación. Hablando en términos que nos son más familiares, esto quiere decir que la universalización de la Alianza tiene como consecuencia que en el futuro la comunidad religiosa y la civil, la Iglesia y el Estado, no volverán a ser idénticas, sino claramente distintas la una de la otra.

Algunos critican esta distinción de dos planos de la comunidad humana, que es una novedad cristiana que salta a la vista, diciendo que esto no debería haber ocurrido, pues implica una espiritualización de la religión, la cual, pasando de lo político a lo puramente interno, no puede ya alcanzar lo político. Argumentan, además, que habría que devolver a la liberación cristiana la dimensión veterotestamentaria del Éxodo, ya que solamente una liberación directamente política constituye la auténtica liberación. Acuden igualmente a un argumento que ya había formulado en el siglo III uno de los grandes enemigos de los cristianos, Celso, quien ridiculizando la pretensión de la redención, predicada por los cristianos, decía: ¿Qué es lo que Cristo os ha traído a vosotros? ¡Absolutamente nada! Todo ha quedado

en el mundo como estaba anteriormente. Si Él os hubiera querido traer una auténtica liberación, hubiera tenido que proporcionaros una libertad política. Este argumento tenía una fuerza contundente en un tiempo en el que el Imperio Romano, conducido por emperadores cada vez más despóticos, se convertía en un poder de opresión.

Fue Orígenes quien mejor formuló entonces la respuesta de los cristianos a estos ataques. Su argumentación era la siguiente: ¿Qué hubiera pasado realmente si Cristo hubiera establecido un Estado? O bien este Estado hubiera tenido que aceptar sus fronteras, y con ello sólo hubiera favorecido a unos pocos, o bien hubiera tenido que intentar la expansión y de esta forma no le hubiera quedado más remedio que utilizar la violencia, convirtiéndose de esta forma en un Estado similar a los demás. Por otra parte, si hubiera visto sus fronteras amenazadas por vecinos envidiosos, hubiera tenido igualmente que recurrir al camino de la violencia. Un Estado podría haber supuesto una solución para unos pocos, pero al mismo tiempo una solución problemática.

¡No! Un redentor tenía que hacer algo muy distinto: tenía que fundar una sociedad capaz de vivir por encima de todas las sociedades, tenía que crear una forma de convivencia, un espacio de verdad y de libertad independiente de cualquier orden estatal concreto, pero que pudiera realizarse en cualquiera de ellos. En una palabra, tenía que fundar una Iglesia y fue eso exactamente lo que hizo.

La existencia de una nueva sociedad que no se identifica con un Estado es, precisamente, un factor fundamental de la liberación del hombre. Si se elimina esta diferencia se pierde un espacio esencial de la libertad, pues entonces el Estado debe ocuparse de regular la totalidad de la vida humana. De esta manera se apropia incluso del ámbito de lo divino, al convertirse en responsable de la religión, destruyendo la libertad de las conciencias, que se basa propiamente en la relación de diálogo entre la nueva sociedad de la fe y el Estado.

La distinción entre la comunidad religiosa universal y la comunidad estatal, necesariamente particular, es, por lo tanto, una consecuencia del cristianismo, pero en ningún caso supone una separación total de los dos campos, reduciendo la religión a lo puramente espiritual y relegando al

Estado a un puro pragmatismo político sin algún tipo de orientación ética. Es justo que la Iglesia no sostenga directamente los ordenamientos políticos ni ofrecezca directamente soluciones políticas. Corresponde a la razón, en tiempos tan cambiables, el encontrar libremente la solución más adecuada en cada caso. En el campo político la razón dispone de un pleno derecho; por ello, el hecho de que la búsqueda de soluciones políticas se encuentre en el conjunto de esfuerzos de la razón práctica es uno de los aspectos de la liberación cristiana, es decir, de la separación de la sociedad religiosa y la estatal. Pero esta razón no se encuentra abandonada y privada de orientación.

En efecto, aun cuando deja de ser una ley estatal, la ley del Sinaí –que había caracterizado el conjunto de relaciones liberadoras de Israel, es decir, el ordenamiento de su comunidad– continúa siendo una fuerza ética orientadora que a la luz del mensaje de Jesucristo se purifica y adquiere mayor profundidad. De ella surge la praxis de la fe, que traza al mismo tiempo los imperativos éticos fundamentales para la constitución de la sociedad humana. Ahora bien, como esta praxis de la fe, derivada de la Palabra de Dios, queda abierta a la luz de la razón, es capaz de un desarrollo en armonía con el progreso de la historia humana, el cual, por su parte, la presupone conforme al centro de aquel principio de liberación que es el Éxodo cristiano.

La doctrina social católica constituye el desarrollo científico de estas orientaciones que resultan de los fundamentos irrenunciables de la fe y de las experiencias que se desarrollan mediante la praxis de la historia. Ésta es, por consiguiente, mucho más que una invocación a la buena voluntad del individuo; ésta es un programa histórico, que procede de una comprensión profunda de la historia humana, pero que no está ideológicamente determinado de manera fija, sino que está continuamente abierto a un desarrollo racional.

c) Racionalidad política-utopía-promesa

El realismo de la doctrina social cristiana queda patente al no prometer un paraíso terreno, ni una sociedad definitivamente positiva e irreversible dentro de la historia. Esto, sin embargo, también es criticado por muchos, a

quienes les parece que aquí falta el acicate de la utopía y que la doctrina social queda reducida a un realismo rayano en la resignación.

Pero, ¿de qué sirve el entusiasmo utópico, si manipula al hombre hacia una promesa que al final se descubrirá engañosa, porque sus presupuestos son falsos? Ya hemos visto anteriormente que una sociedad histórica, inmutable y positiva definitivamente, supondría una parálisis de la libertad humana. Ella partiría del presupuesto de que no es el hombre quien determina las estructuras, sino las estructuras al hombre, por lo que éste necesariamente tendría que actuar bien si las estructuras son correctas. Su libertad consistiría entonces en la necesidad de no poder hacer otra cosa y la felicidad le sería impuesta desde fuera. Una sociedad tal, definitivamente liberada, se convertiría inmediatamente en una esclavitud definitiva. Pero, si el hombre permanece libre, no puede existir una situación definitiva dentro de la historia. Su libertad debe estar continuamente dirigida hacia la búsqueda del camino correcto.

La doctrina social católica, por consiguiente, no conoce utopías, pero desarrolla unos modelos, dentro de una situación histórica dada, para conseguir la organización de las cosas humanas de la mejor forma posible. Por ello, también rechaza el mito de la revolución y trata de descubrir el camino de las reformas, sin excluir totalmente el camino de la resistencia violenta en situaciones extremas, pero rechazando el aceptar la revolución como *deus ex maquina*, de donde debería resultar algún día, de forma inexplicable, el hombre nuevo y la sociedad nueva.

Al llegar a este punto hemos vuelto necesariamente al problema que antes habíamos dejado de lado. En efecto, había aparecido la cuestión de si la doctrina social católica, tal como ha sido descrita, no sería excesivamente pragmática y realista y se preguntaba, por lo tanto, qué lugar tendría Dios dentro de ella. Una parte de la respuesta ya la hemos encontrado al expresar que la doctrina social católica vive de las orientaciones de la praxis de la fe y que esta praxis no es simplemente el resultado de una especulación intelectual, sino que resulta del encuentro con el antiguo y el nuevo Sinaí, con el Sinaí de Israel y con la montaña de Jesucristo. Esta perspectiva, orientada más bien hacia adentro, a la historia de la fe, no es todo. Su complemento es una mirada hacia adelante. La fe cristiana no conoce

utopías históricas, pero sí conoce una promesa: la resurrección de los muertos, el juicio y el Reino de Dios.

Esto, sin duda, suena para el hombre de hoy a algo muy mitológico, pero es mucho más razonable que la mezcla de política y escatología en una utopía histórica. Es más lógica y adecuada la separación de ambas, es decir, por un lado una tarea histórica que adquiere nuevas dimensiones y posibilidades a la luz de la fe y, por otro, la creación de un nuevo mundo por Dios mismo. No hay revolución que pueda crear un hombre nuevo, esto sería siempre violencia y coacción. Pero Dios sí que lo puede crear partiendo de la interioridad humana. El que podamos esperar esto, confiere al actuar histórico una nueva esperanza. Pero sobre todo, no hay una respuesta definitiva, suficiente, al problema de la justicia y de la libertad, si éstas dejan de lado el problema de la muerte. En efecto, todos los muertos de la historia serían unos engañados, si la justicia pudiera alcanzarse sólo en un momento indeterminado del futuro. Poco les aprovecharía el consuelo de decirles que han contribuido preparando el camino de la liberación y que, por lo tanto, han participado de ella. Por el contrario, no han participado de ella, sino que han desaparecido de la historia sin haber recibido justicia. La injusticia cometida quedaría en una proporción infinitamente mayor a la justicia conseguida. Por esta razón, un pensador marxista consecuente como Th. Adorno ha afirmado que si aquí debe haber justicia, ésta deberá alcanzar también a los muertos. Una liberación que encuentra su límite definitivo en la muerte, no es una liberación auténtica. Si no se resuelve el problema de la muerte, todo lo demás permanece irreal y contradictorio. De ahí, pues, que el punto desde el que se puede comenzar a pensar en una justicia para la historia y a luchar consecuentemente por ella es la fe en la resurrección de los muertos. Sólo tiene sentido el morir por la justicia si existe esta resurrección de los muertos, pues únicamente entonces la justicia es algo superior al poder, sólo entonces la justicia se convierte en algo real, de lo contrario permanece como una pura idea.

La certeza de un juicio universal también tiene, por eso, un significado eminentemente práctico. El convencimiento de la existencia de este juicio ha sido, durante muchos siglos, la fuerza que ha conseguido limitar a los poderosos. Todos tendremos que pasar por él y es esto lo que constituye la igualdad de los hombres, de la que nadie se puede escapar. El juicio, por

consiguiente, no nos exime de esforzarnos por conseguir justicia en la historia, al contrario, es lo que da a estos esfuerzos un sentido y priva a esa obligación de cualquier arbitrariedad. Así pues, el Reino de Dios no es simplemente un futuro indeterminado. Sólo en la medida en que en esta vida tomemos parte en el reino, participaremos igualmente de él a su tiempo. No es la fe escatalógica la que traslada el reino al futuro, sino la utopía, cuyo futuro nunca se hace presente y su hora jamás llega.

Consideración final: Semejanza a Dios y libertad

Aún debemos añadir una última consideración. Ya habíamos dicho que en la concepción anárquica de la libertad el hombre pretende hacerse Dios, ese Dios que fuera de él no tiene lugar. ¿Supone el realismo de la idea cristiana de libertad que el hombre deba resignarse, replegarse en su condición finita y no aspirar a ser más que hombre? ¡De ningún modo! A la luz de la experiencia cristiana de Dios resulta claro que la arbitrariedad ilimitada del poder hacer todo tiene como modelo a un ídolo y no a Dios. El Dios auténtico es relación a Sí mismo en amor trinitario y de esta forma es la libertad perfecta.

Este ser imagen de Dios, «hacerse como Él», es la vocación del hombre, el cual no está irremisiblemente encerrado en su finitud. Por supuesto que primero debe aprender a aceptar su limitación, debe reconocer que no es autárquico ni autónomo; debe abandonar la mentira de una independencia totalmente desprovista de vínculos y de un albedrío ilimitado; debe aceptar su indigencia, aceptar a los demás, a la creación y también los límites y el destino de su propio ser. Libre, por lo tanto, no es aquel que simplemente puede elegir entre lo que es apetecible. Es libre únicamente quien puede determinar en su interior la medida de su quehacer y no necesita obedecer a una violencia externa; es libre, por consiguiente, el que ha logrado la unidad con su propio ser, el que se ha identificado con su propia esencia, con la verdad misma, pues quien está identificado con la verdad no necesita ya actuar por necesidad o por presiones externas: en él se identifican esencia, voluntad y comportamiento. De esta forma el hombre, en su limitación, alcanza la frontera de lo ilimitado y uniéndose a ello, precisamente en el reconocimiento de sus límites, se convierte en ilimitado.

Así, al final, queda nuevamente claro que la doctrina de la libertad cristiana no es un moralismo mezquino. Ella se deriva de una visión completa del hombre, considerándolo en su perspectiva histórica y, al mismo tiempo, en su trascendencia por encima de la historia. La Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación quisiera ser una ayuda para descubrir de nuevo esta perspectiva y para proporcionarle a nuestra realidad actual toda la eficacia de su propia fuerza.

La nueva evangelización*

LA VIDA HUMANA NO SE REALIZA por sí misma. Nuestra vida es una cuestión abierta, un proyecto incompleto que ha de ser completado y realizado. La pregunta fundamental de todo hombre es: ¿cómo se realiza este llegar a ser hombre? ¿Cómo se aprende el arte de vivir? ¿Cuál es el camino a la felicidad?

Evangelizar quiere decir mostrar este camino, enseñar el arte de vivir. Jesús dice al inicio de su vida pública: «He venido para evangelizar a los pobres» (*Lc* 4, 18); esto quiere decir: yo tengo la respuesta a vuestra pregunta fundamental, yo os muestro el camino de la vida, el camino de la felicidad; más aún, yo soy este camino.

La pobreza más honda es la incapacidad de alegría, el tedio de la vida considerada absurda y contradictoria. Esta pobreza está hoy muy difusa en formas muy diversas, sea en las sociedades materialmente ricas, sea también en los países pobres. La incapacidad de alegría supone y produce incapacidad de amar, produce envidia, avaricia, todos los vicios que destruyen la vida de los individuos y del mundo. Por esto, tenemos necesidad de una nueva evangelización; si el arte de vivir se desconoce, todo el resto no funciona. Este arte, sin embargo, no es objeto de ciencia; este arte lo puede comunicar sólo quien *tiene* la vida, Aquél que es el Evangelio en persona.

Estructura y método de la nueva evangelización

a) La estructura

Antes de hablar de los contenidos fundamentales de la nueva evangelización, querría decir una palabra sobre su estructura y sobre el método adecuado. La Iglesia evangeliza siempre, jamás ha interrumpido el camino de la evangelización. Celebra día a día el misterio eucarístico,

administra los sacramentos, anuncia la palabra de vida, la palabra de Dios, se empeña por la justicia y la caridad. Y esta evangelización lleva fruto: da luz y alegría, da el camino de la vida a tantas personas; muchos otros viven, frecuentemente sin saberlo, de la luz y del calor que irradia esta evangelización permanente. Sin embargo, observamos un proceso progresivo de descristianización y de pérdida de valores humanos esenciales que es preocupante. Gran parte de la humanidad de hoy no encuentra en la evangelización permanente de la Iglesia el Evangelio, es decir, la respuesta convincente a la pregunta: ¿Cómo vivir? Por eso buscamos, además de la evangelización permanente, jamás interrumpida y que jamás se ha de interrumpir, una nueva evangelización, capaz de hacerse sentir por aquel mundo que no encuentra acceso a la evangelización «clásica». *Todos* tienen necesidad del Evangelio; el Evangelio está destinado a todos y no sólo a un círculo determinado; por lo mismo, estamos obligados a buscar nuevas vías para llevar el Evangelio a todos.

Sin embargo, aquí se esconde también una tentación, la tentación de la impaciencia, de buscar rápido el éxito clamoroso, los grandes números. Y éste no es el método de Dios. Para el Reino de Dios y también para la evangelización, instrumento y vehículo del Reino de Dios, vale siempre la parábola del grano de mostaza (*Mc* 4, 31-32). El Reino de Dios recomienza siempre una y otra vez bajo este signo. Nueva evangelización no puede querer decir: atraer rápido con nuevos métodos más refinados las grandes masas alejadas de la Iglesia. No, no es esta la promesa de la nueva evangelización. Nueva evangelización quiere decir no contentarse con el hecho de que del grano de mostaza proceda el gran árbol de la Iglesia universal; ni hemos de pensar que sea suficiente el que en sus ramas encuentren cobijo los más diversos pájaros, sino que hemos de osar de nuevo, con la humildad del pequeño grano, dejando a Dios cómo y cuándo ha de crecer (*Mc* 4, 16-19).

Las grandes cosas comienzan siempre con el pequeño grano y los movimientos de masa son siempre efímeros. En su visión del proceso de la evolución, Teilhard de Chardin habla del «blanco de los orígenes» (*le blanc des origines*): el inicio de las nuevas especies es invisible e inalcanzable para la investigación científica. Con otras palabras, las grandes realidades comienzan en la humildad. Dejemos por el momento si Teilhard tiene o no

razón con sus teorías evolucionistas; la ley de los orígenes invisibles dice una verdad, una verdad presente justamente en el obrar de Dios en la historia: «No porque seas grande te he elegido; por el contrario, eres el más pequeño de los pueblos; te he elegido porque te amo», dice Dios al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, expresando así la paradoja fundamental de la historia de la salvación. Ciertamente, Dios no cuenta con los grandes números; el poder exterior no es signo de su presencia. Gran parte de las parábolas de Jesús indican esta estructura del obrar divino y responden así a las preocupaciones de los discípulos, que esperaban éxitos muy distintos y signos del Mesías, éxitos del tipo ofrecido por Satanás al Señor: «Todo esto, todos los reinos del mundo, te daré...» (*Mt* 4, 9).

Ciertamente, Pablo, al final de su vida, tuvo la impresión de haber llevado el Evangelio a los confines de la tierra, pero los cristianos eran pequeñas comunidades dispersas en el mundo, insignificantes según criterios seculares. En realidad fueron el germen que penetra la masa desde dentro y llevaban en sí el futuro del mundo (*Mt* 13, 33). Un proverbio antiguo dice:

«“Éxito” no es un nombre de Dios». La nueva evangelización debe someterse al misterio del grano de mostaza y no pretender producir rápido el árbol grande. Nosotros o vivimos demasiado en la seguridad del árbol grande ya existente o en la impaciencia de tener un árbol más grande, más vital; debemos, en cambio, aceptar el misterio: la Iglesia es al mismo tiempo gran árbol y grano pequeñísimo. En la historia de la salvación es siempre contemporáneamente Viernes Santo y Domingo de Pascua.

b) El método

De la estructura de la nueva evangelización deriva también el método justo. Ciertamente hemos de usar de modo razonable los métodos modernos de hacernos oír, o mejor, de hacer accesible y comprensible la voz del Señor... No buscamos audiencia para *nosotros*, no queremos aumentar el poder y la extensión de *nuestras* instituciones, sino que queremos servir al bien de las personas y de la humanidad, dando espacio a Aquel que es la Vida. Esta expropiación del propio yo ofreciéndolo a Cristo por la salvación de los hombres es la condición fundamental del verdadero compromiso por el Evangelio. «Yo he venido en el nombre de mi Padre y no me recibís; si

otro viene en su propio nombre, a ese lo recibiréis», dice el Señor (*Jn* 5, 43).

La contraseña del Anticristo es su hablar en nombre propio. El signo del Hijo es su comunión con el Padre. El Hijo nos introduce en la comunión trinitaria, en el círculo del amor eterno, cuyas personas son «relaciones puras», el acto puro de donarse y de acogerse. El designio trinitario –visible en el Hijo, que no habla en su nombre– muestra la forma de vida del verdadero evangelizador; más aún, evangelizar no es simplemente una forma de hablar, sino una forma de vivir: vivir a la escucha y hacerse voz del Padre. «No hablará de sí, sino que dirá todo lo que ha oído», dice el Señor sobre el Espíritu Santo *(Jn* 16, 13). Esta forma cristológica y pneumatológica de la evangelización es, al mismo tiempo, una forma eclesiológica: el Señor y el Espíritu construyen la Iglesia, se comunican en la Iglesia. El anuncio de Cristo, el anuncio del Reino de Dios supone la escucha de su voz en la voz de la Iglesia. «No hablar en nombre propio» significa hablar en la misión de la Iglesia.

De esta ley de expropiación se siguen consecuencias muy prácticas. Hay que estudiar todos los métodos razonables y moralmente aceptables –es un deber hacer uso de estas posibilidades de comunicación–. Pero las palabras y todo el arte de la comunicación no pueden ganar la persona humana en esa profundidad a la que debe llegar el Evangelio. Hace poco leía yo la biografía de un óptimo sacerdote de nuestro siglo, Don Dídimo, párroco de Bassano del Grappa. En sus notas se encuentran palabras de oro, fruto de una vida de oración y de meditación. Dice a nuestro propósito Don Dídimo, por ejemplo: «Jesús predicaba durante el día, de noche oraba». Con esta breve anotación quería decir: Jesús debía adquirir de Dios los discípulos. Lo mismo vale siempre. No podemos ganar *nosotros* a los hombres. Debemos obtenerlos de Dios, para Dios. Todos los métodos son vacíos sin el fundamento de la oración. La palabra del anuncio debe empaparse (sic) siempre en una intensa vida de oración.

Debemos dar un paso más. Jesús predicaba de día, de noche oraba, esto no es todo. Su vida entera fue, como lo muestra hermosamente el evangelio de san Lucas, un camino hacia la cruz, ascensión hacia Jerusalén. Jesús no ha redimido al mundo con bellas palabras, sino con su sufrimiento y su

muerte. Su pasión es fuente inagotable de vida para el mundo; la pasión da fuerza a su palabra.

El Señor mismo, extendiendo y ampliando la parábola del grano de mostaza, ha formulado esta ley de fecundidad en la parábola del grano de trigo que muere, caído en tierra (*Jn* 12, 24). También esta ley es válida hasta el fin del mundo y es, juntamente con el misterio del grano de mostaza, fundamental para la nueva evangelización. Toda la historia lo demuestra. Sería fácil demostrarlo en la historia del cristianismo. Querría recordar aquí sólo el inicio de la evangelización en la vida de san Pablo. El éxito de su misión no fue fruto de un gran arte retórico o de prudencia pastoral; la fecundidad estuvo ligada al sufrimiento y a la comunión en la pasión con Cristo (*1 Co* 2, 1-5; *2 Co* 5, 1; 11, 30; *Ga* 4, 12-14). «No será dada otra señal sino la señal del profeta Jonás», ha dicho el Señor. La señal de Jonás es Cristo crucificado, son los testigos que completan «lo que falta a los padecimientos de Cristo» (*Col* 1, 24). En todos los períodos de la historia se ha verificado siempre la palabra de Tertuliano: «La sangre de los mártires es semilla de cristianos».

San Agustín dice lo mismo de modo muy bello, interpretando *Jn* 21, donde la profecía del martirio de Pedro y el mandato de apacentar, es decir, la institución de su primado, están íntimamente unidos. San Agustín comenta el texto de *Jn* 21, 16 de la siguiente manera: «Apacienta mis ovejas», es decir, sufre por mis ovejas[29]; una madre no puede dar la vida a un niño sin sufrimiento. Cada parto exige sufrimiento, es sufrimiento, y el llegar a ser cristiano es un parto. Digámoslo una vez más con las palabras del Señor: el Reino de Dios exige violencia (*Mt* 11, 12; *Lc* 16, 16), pero la violencia de Dios es el sufrimiento, es la cruz. No podemos dar vida a otros sin dar nuestra vida. El proceso de expropiación antes indicado es la forma concreta –expresada de tantas formas diversas– de dar la propia vida. Y pensemos en la palabra del Salvador: *«Quien pierda su vida por causa mía y del Evangelio, la salvará...»* (*Mc* 8, 36).

Los contenidos esenciales de la nueva evangelización

a) Conversión

En cuanto a los contenidos de la nueva evangelización hay que tener en cuenta, ante todo, que no se pueden separar el Antiguo y el Nuevo Testamento. El contenido fundamental del Antiguo Testamento se resume en el mensaje de Juan Bautista: «convertíos». No hay acceso a Jesús sin el Bautista; no hay posibilidad de llegar a Jesús sin respuesta al llamado del precursor; más aún, Jesús ha asumido el mensaje de Juan en la síntesis de la propia predicación: «Convertíos y creed en el Evangelio»(*Mc* 1, 15). La palabra griega que expresa «convertirse» significa «reflexionar», cuestionar el propio modo y el modo general de vivir; dejar entrar a Dios en los criterios de la propia vida; no juzgar simplemente según las opiniones comunes.

Convertirse significa, pues, no vivir como viven todos, no hacer como hacen todos, no sentirse justificados en acciones dudosas, ambiguas, malvadas, por el hecho de que otros hacen lo mismo; comenzar a ver la propia vida con los ojos de Dios; buscar, pues, el bien, aunque sea incómodo; no apoyarse en el juicio de la mayoría de los hombres, sino en el juicio de Dios. En otras palabras, buscar un nuevo estilo de vida, una vida nueva. Todo esto no implica un moralismo; la reducción del cristianismo a moralidad pierde de vista la esencia del mensaje de Cristo: el don de una nueva amistad, el don de la comunión con Jesús y, por lo mismo, con Dios. Quien se convierte a Cristo no trata de crearse una autarquía moral propia, no pretende construir su propia bondad con las propias fuerzas.

«Conversión» significa justamente lo contrario, salir de la autosuficiencia, descubrir y aceptar la propia indigencia –indigencia de los demás y del Otro, de su perdón, de su amistad–. La vida no convertida es autojustificación («yo no soy peor que los demás»); la conversión es humildad para confiar en el amor del Otro, amor que llega a ser medida y criterio de mi propia vida.

Aquí hemos de tener presente también el aspecto social de la conversión. Ciertamente, la conversión ante todo es un acto personalísimo, es personalización. Me separo de la formula «vivir como todos» (no me siento justificado por el hecho de que todos hacen lo que hago yo) y encuentro ante Dios mi propio yo, mi responsabilidad personal. Pero la verdadera personalización también es siempre una nueva y más profunda socialización. El yo se abre de nuevo al tú, en toda su profundidad y así

nace un nuevo nosotros. Si el estilo de vida difundido en el mundo implica el peligro de la despersonalización, del vivir no mi propia vida, sino la de todos los otros, en la conversión ha de realizarse un nuevo nosotros del camino común con Dios. Anunciando la conversión, debemos ofrecer también una comunidad de vida, un espacio común del nuevo estilo de vida. No se puede evangelizar sólo con palabras; el Evangelio crea vida, crea comunidad de camino; una conversión puramente individual no tiene consistencia.

b) El Reino de Dios

En la llamada a la conversión está implícito, como condición fundamental, el anuncio del Dios vivo. El teocentrismo es fundamental en el mensaje de Jesús y ha de ser también el corazón de la nueva evangelización. La palabra clave del anuncio de Jesús es el Reino de Dios. Pero el Reino de Dios no es una cosa, una estructura social o política, una utopía. El Reino de Dios es Dios. Reino de Dios quiere decir: Dios existe, Dios vive. Dios está presente y obra en el mundo, en nuestra –en mi– vida. Dios no es una lejana «causa última»; Dios no es el «gran arquitecto» del deísmo, que ha construido la máquina del mundo y que estaría ahora fuera; al contrario, Dios es la realidad más presente y decisiva en cada acto de mi vida, en todo momento de la historia. En su conferencia de despedida de su cátedra en la Universidad de Münster, el teólogo J. B. Metz dijo cosas inesperadas en sus labios. Metz nos había enseñado el antropocentrismo –el verdadero acontecimiento del cristianismo habría sido el giro antropocéntrico, la secularización, el descubrimiento de la secularidad del mundo–; luego nos ha enseñado la teología política, el carácter político de la fe; después la «memoria peligrosa»; finalmente, la teología narrativa. Después de este largo y difícil camino, hoy dice: el verdadero problema de nuestro tiempo es la «crisis de Dios», la ausencia de Dios, camuflada de religiosidad vacía. La teología debe volver a ser realmente teología, hablar de Dios y con Dios. Metz tiene razón: el *«unum necessarium»* para el hombre es Dios. Todo cambia si Dios existe o si Dios no existe. Sin embargo, también nosotros los cristianos vivimos frecuentemente como si Dios no existiera (*«Etsi Deus non daretur»*). Vivimos según el eslogan: Dios no existe y, si existe, no importa. Por lo mismo, la evangelización,

ante todo, ha de hablar de Dios, anunciar al único Dios verdadero, el Creador, el Santificador, el Juez (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica).*

También aquí hemos de tener presente el aspecto práctico. Dios no se puede hacer conocer sólo con las palabras. No se conoce a una persona, si sólo se sabe de ella de segunda mano. Anunciar a Dios es introducir en la relación con Dios: enseñar a orar. La oración es fe en acto. Y sólo en la experiencia de la vida con Dios aparece también la evidencia de su existencia. Por lo mismo son tan importantes las escuelas de oración, las comunidades de oración; la complementariedad entre oración personal («en la propia habitación», solo delante de los ojos de Dios), oración común «paralitúrgica» («religiosidad popular») y oración litúrgica. Sí, la liturgia es ante todo oración; su especificidad consiste en el hecho de que el sujeto principal no somos nosotros (como en la oración privada y en la religiosidad popular), sino Dios mismo –la liturgia es *actio divina*–; Dios obra y nosotros respondemos a la acción divina.

Hablar de Dios y hablar con Dios han de ir siempre juntos. El anuncio de Dios es guía para la comunión fraterna, fundada y vivificada por Cristo. Por ello la liturgia (los sacramentos) no es un tema junto a la predicación del Dios vivo, sino la concreción de nuestra relación con Dios. En este contexto, permítaseme una observación general sobre la cuestión litúrgica. Nuestro modo de celebrar la liturgia es frecuentemente demasiado racionalista.

La liturgia se convierte en enseñanza, cuyo criterio es hacerse entender. La consecuencia no raras veces es la banalización del misterio, la prevalencia de nuestras palabras, la repetición de fraseologías que parecen más accesibles y más agradables a la gente. Sin embargo, esto es un error no sólo teológico, sino también psicológico y pastoral. La ola de esoterismo, la difusión de técnicas asiáticas de distensión y de autovaciamiento muestran que algo falta en nuestras liturgias. Precisamente en nuestro mundo de hoy tenemos necesidad del silencio, del misterio supraindividual, de la belleza. La liturgia no es invención del sacerdote celebrante o de un grupo de expertos; la liturgia (el «rito») ha venido creciendo en un proceso orgánico a lo largo de los siglos, lleva en sí todo el fruto de la experiencia de fe de todas las generaciones. Aunque los participantes no entiendan quizá todas y cada una de las palabras, perciben

el significado profundo, la presencia del misterio que transciende todas las palabras. El centro de la acción litúrgica no es el celebrante; el celebrante *no está ante el pueblo en nombre propio,* no habla de sí y por sí, sino *«in persona Christi»*. Aquí no cuentan las capacidades personales del celebrante, sino sólo su fe, en la cual se hace transparente Cristo. *«Él debe crecer, y yo, en cambio, disminuir»* (*Jn* 3, 30).

c) Jesucristo

Con esta reflexión, el tema de Dios ya se ha extendido y concretizado en el tema Jesucristo: sólo en Cristo y por medio de Cristo el tema de Dios llega a ser realmente concreto. Cristo es el Emmanuel, el Dios-con-nosotros, la concreción del «yo soy», la respuesta al deísmo. Hoy es grande la tentación de reducir a Jesucristo, el Hijo de Dios, a un mero Jesús histórico, a un puro hombre. No se niega necesariamente la divinidad de Jesús, pero con ciertos métodos se «destila» de la Biblia un Jesús a nuestra medida, un Jesús posible y comprensible en los parámetros de nuestra historiografía. Sin embargo, este «Jesús histórico» es un artefacto, la imagen de sus autores y no la imagen del Dios vivo (2 *Co* 4, 4ss; *Col* 1, 15). No es un mito el Cristo de la fe, sino el así llamado «Jesús histórico»: éste es una figura mitológica, autoinventada por los diversos intérpretes. Los dos mil años de historia del «Jesús histórico» reflejan fielmente la historia de las filosofías y de las ideologías de este período.

No podemos, en los límites de este artículo, entrar en los contenidos del anuncio del Salvador. Querría, sin embargo, aludir brevemente a dos aspectos importantes. El primero es la *sequela* de Cristo. Cristo se ofrece como camino de mi vida. *Sequela* de Cristo no significa imitar al hombre Jesús. Tal tentativa fracasa necesariamente, pues sería un anacronismo. La *sequela* de Cristo tiene una meta mucho más alta: parecerse a Cristo, es decir, llegar a la unión con Dios. Tal palabra suena quizá extraña en los oídos del hombre moderno, pero en realidad todos tenemos sed de infinito, de una libertad infinita, de una felicidad sin límites. Toda la historia de las revoluciones de los últimos dos siglos tiene esta única explicación. La droga sólo así se explica. El hombre no se contenta con soluciones por debajo del nivel de la divinización. Mas todos los caminos ofrecidos por la «serpiente» (*Gn* 3, 5), es decir, por la sabiduría mundana, fracasan. *Sequela*

de Cristo no es un argumento de moralidad, sino un tema «mistérico», un conjunto de acción divina y de respuesta nuestra.

Así encontramos, dentro del tema de la *sequela*, el otro centro de la cristología al que quería aludir, el misterio pascual, la cruz y la resurrección. En las reconstrucciones del «Jesús histórico» habitualmente el tema de la cruz carece de significado. En una interpretación «burguesa» viene a ser un fin trágico de por sí inevitable, sin valor teológico; en una interpretación revolucionaria viene a ser la muerte heroica de un rebelde. La verdad es diversa. La cruz pertenece al misterio divino, es expresión de su amor hasta el fin (*Jn* 13, 1). La *sequela* de Cristo es participación en su cruz, unirse a su amor, a la transformación de nuestra vida, que viene a ser nacimiento del hombre nuevo, creado según Dios (*Ef* 4, 24). Quien omite la cruz, omite la esencia del cristianismo (1 *Co* 2, 2).

d) La vida eterna

Un último elemento central de toda verdadera evangelización es la vida eterna. Hoy hemos de anunciar nuestra fe en la vida eterna con nueva fuerza. Querría aludir aquí sólo a un aspecto, hoy frecuentemente descuidado en la predicación de Jesús: el anuncio del Reino de Dios es anuncio del Dios presente, del Dios que nos conoce y nos escucha; del Dios que entra en la historia para hacer justicia. Esta predicación es, por lo mismo, también anuncio del juicio, anuncio de nuestra responsabilidad. El hombre no puede hacer o no hacer lo que quiere. Él igualmente será juzgado. Debe dar cuenta. Esta certidumbre tiene valor para los poderosos y para los simples. Donde es acogida, se ponen límites a todo poder de este mundo. Dios hace justicia y sólo Él puede, en última instancia, hacerlo. Nosotros lo lograremos en cuanto seamos capaces de vivir bajo los ojos de Dios y de comunicar al mundo la verdad del juicio.

Así, el artículo de fe sobre el juicio, su fuerza de formación de las conciencias, es un contenido central del Evangelio y es, en verdad, buena nueva. Lo es para todos los que sufren bajo la injusticia del mundo y buscan la justicia. Se comprende así también la conexión entre el Reino de Dios y los «pobres». Los que sufren y todos aquellos de los que hablan las bienaventuranzas del sermón de la montaña. Estos se ven protegidos por la certeza del juicio, por la certeza de que hay justicia. Éste es el verdadero

contenido del artículo sobre el juicio, sobre Dios juez: hay justicia. Solamente quien no quiere que haya justicia puede oponerse a esta verdad.

Si tomamos en serio el juicio y la seriedad de la responsabilidad que de él deriva para nosotros, comprendemos bien el otro aspecto de este anuncio, es decir, la redención, el hecho de que Jesús en la cruz asuma nuestros pecados; que Dios mismo en la pasión del Hijo se haga abogado de nosotros los pecadores, y sea así posible la penitencia, la esperanza al pecador arrepentido, esperanza expresada de modo maravilloso en la palabra de san Juan: ante Dios «tranquilizaremos nuestro corazón de cualquier cosa que él nos reproche, pues Dios es mayor que nuestro corazón y conoce todo» (1 *Jn* 3, 19ss). La bondad de Dios es infinita, pero no debemos reducir esta bondad a una bonachonería sin verdad. Sólo creyendo en el justo juicio de Dios, sólo teniendo hambre y sed de justicia (*Mt* 5, 6) abriremos nuestro corazón y nuestra vida a la misericordia divina. Obviamente, no es verdad que la fe en la vida eterna haga insignificante la vida terrena. Al contrario, sólo si la medida de nuestra vida es la eternidad, también esta vida en nuestra tierra es grande y es inmenso su valor. Dios no es el rival de nuestra vida, sino el garante de nuestra grandeza. Así volvemos a nuestro punto de partida: Dios. Si consideramos bien el mensaje cristiano, no hablamos de muchas cosas. El mensaje cristiano, en realidad, es muy sencillo: hablamos de Dios y del hombre, y así lo hemos dicho todo.

La fe cristiana ante el desafío de las culturas*

LAS ÚLTIMAS PALABRAS DEL SEÑOR resucitado a sus discípulos se refieren a la misión que debe extenderse hasta los confines del mundo: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas... y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (*Mt* 28, 19; cf. *Hch* 1, 8). El cristianismo entró en el mundo teniendo conciencia de su misión universal. Los creyentes en Jesucristo supieron desde el primer momento que tenían el deber de transmitir su fe a todas las gentes; veían en la fe un bien que no les pertenecía solamente a ellos, sino que todos tenían derecho a ella. No llevar lo recibido hasta el último rincón del mundo habría sido un fraude. El punto de partida del universalismo cristiano no estuvo basado en la ambición de poder, sino en la certeza de haber recibido el conocimiento que salva y el amor que redime, a los que todo hombre tiene derecho y que espera en lo más profundo de su ser. La misión no se consideraba, pues, como medio para aumentar el número de personas destinadas a su propio ámbito de poder, sino como transmisión obligatoria de lo que era destinado para todos y que todos necesitaban. En nuestros tiempos han surgido dudas con respecto a la universalidad de la fe cristiana. Muchos ya no consideran la historia de la misión universal como historia de la expansión de la verdad y del amor libertadores sino, en gran parte, como historia de alienación y violación. La expresión más fuerte de esta nueva conciencia se encuentra en el texto de la «peregrinación europea de penitencia 1992» en el que se lee: «1492-1992: son fechas que, vistas desde la perspectiva de los latinoamericanos indígenas o de color, equivalen a un *via crucis* con muchas estaciones y a un Viernes Santo, que dura ya quinientos años. Los cristianos europeos... conquistaron con la espada los cuerpos y dominaron las almas mediante la cruz... El cristianismo parecía a los indígenas y a los africanos esclavizados la religión de sus enemigos, que subyugaban y mataban. El Evangelio no podía ser para ellos la buena nueva llena de alegría, sino una mala noticia que traía consigo la desgracia... El año 1992 podría representar la reanudación de sus religiones, legítimas y dignas, a

través de las cuales Dios se acercó a sus pueblos y los pueblos emprendieron su camino hacia Dios»[30].

La protesta que se desprende de estas palabras va mucho más allá del problema del Evangelio y la cultura; contiene además mucho más que la justificada acusación contra todos los pecados por parte de Europa en relación con el descubrimiento de América: la protesta plantea al fin y al cabo la cuestión de la verdad de la fe cristiana y de la legitimidad de la misión en general. De ahí que la nueva conciencia, que en tal posición se expresa, exige de los cristianos una reflexión radical sobre lo que son o no son, lo que creen o no creen, lo que tienen o no tienen que dar.

Solamente una pequeña parte de esa gran reflexión se puede tratar de realizar en el ámbito de una conferencia. De todos modos, no se trata de juzgar los acontecimientos históricos debidos al encuentro entre Europa y América durante los siglos posteriores al 1492; tampoco se trata de una conferencia titulada «Quinientos años de América», que no sería de mi competencia y que no me fue pedida. Mi intención es más modesta y, al mismo tiempo, más exigente: una reflexión sobre el derecho y la capacidad de la fe cristiana de comunicarse con otras culturas, de asimilarlas y hacerlas propias. De hecho, aquí están encerradas todas las cuestiones relativas a la fundación de la existencia cristiana: ¿Por qué la fe? ¿Existe la verdad para el hombre, la verdad accesible y perteneciente, como tal, a todos, o tocamos el secreto que no se nos revela nunca, sino sólo en diferentes símbolos? El hecho de hablar de la verdad de la fe, ¿es presunción o es un deber? Tampoco estas cuestiones pueden abordarse frontalmente aquí ni discutirse en sus proporciones reales. Es necesario, sin embargo, que permanezcan como fondo consciente de nuestros problemas relacionados con la fe y la cultura. Según el tema base de estas Semanas Universitarias se trata sólo de analizar, de manera directa, en qué relaciones está la fe única con la multiplicidad de las culturas y, también, de qué modo es posible realizar una verdadera universalidad frente a esta multiplicidad cultural, sin que una determinada cultura se haga pasar por la única legítima ni oprima las demás.

Cabe afirmar que esta cuestión se refiere a todas las dimensiones de la historia y a todos los continentes. Desde el viaje de Colón, que cambió el modo de pensar del mundo, han pasado quinientos años, pero también el

primer encuentro cercano entre el cristianismo y el África negra, ocurrido en el entonces llamado reino de Congo, la actual Angola, nos lleva al mismo período. Lo mismo vale también para el comienzo de la misión portuguesa en India, que, sin embargo, podía contar con una historia cristiana bastante larga, que probablemente se remonta a la época de los apóstoles. América, África y Asia, son los tres grandes espacios culturales que entonces confirieron a las palabras “confines del mundo” y “todos los pueblos” un nuevo sentido, y al mandato misionero, una nueva dimensión. Tal vez la conciencia de que las tentativas anteriores de alcanzar la universalidad cristiana fueron insuficientes se haga hoy por hoy tan apremiante, por existir mientras tanto otra universalidad, que realmente ha penetrado hasta el último rincón del mundo: la unidad de la cultura técnica, que se impone por el poder de su eficiencia y de sus éxitos, pero que, sin embargo, al mismo tiempo y a causa de su centralización del poder y su explotación de la tierra, ha creado esa separación del mundo entre el norte y el sur, entre ricos y pobres, que constituye el verdadero desafío de nuestro tiempo. Por eso se pone hoy cada vez más énfasis en la necesidad de una inculturación de la fe en la cultura técnico-racional moderna, para que la fe pueda sobrevivir. A estas alturas hay que plantearse, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿Es posible denominar cultura a las civilizaciones técnicas, en el mismo sentido que las grandes estructuras culturales desarrolladas en los distintos ambientes humanos? ¿Es posible que la fe se pueda inculturar simultáneamente en ambos fenómenos? ¿Qué identidad debe, pues, mantenerse en tal caso?

Cultura - inculturación - encuentro entre las culturas

Volveremos a sacar a colación estas cuestiones, al menos de manera indirecta. Por ahora quería solamente indicar, junto con lo dicho antes, las dimensiones del problema que tenemos que plantearnos: ¿Qué quiere decir, en realidad, cultura? ¿En qué relación se encuentra con la religión? ¿Y de qué manera puede entrar en contacto con las manifestaciones religiosas inicialmente ajenas a ella? Para ello debemos decir que el desarrollo del término cultura, concebido como ámbito propio y distinto o hasta en contraposición con el de religión, sólo empezó con la Europa moderna. La religión, en todas las culturas históricas conocidas, es un elemento

fundamental o, incluso, su centro determinante; es ella la que determina el sistema de valores y con eso el sistema de orden inmanente de las culturas. Pero si las cosas están así, la inculturación de la fe cristiana en otras culturas parece más complicada aún. Pues no se puede ver cómo una cultura entrelazada con la religión, una cultura que se entreteje y vive –por así decir– en ella, pueda ser trasplantada a otra religión sin que ambas sucumban. Cuando se saca de una cultura su religión propia, la que la engendra, equivale a privarla de su mismo corazón. Al trasplantarle un nuevo corazón –el cristiano– parece ineluctable que se produzca el rechazo del órgano ajeno por parte del organismo. Es difícil poder imaginar un resultado positivo de semejante operación. Sólo tendrá sentido si la fe cristiana y la otra religión en cuestión, junto a la cultura nacida de ella, no se hallan en una posición de diversidad por antonomasia, sino por el contrario, en una posición de apertura recíproca. O dicho de otra manera, tendrá sentido sólo si la tendencia de acercamiento recíproco para unirse forma parte de su modo de ser. La inculturación presupone, pues, la universalidad potencial de cada cultura. Presupone que en todos opere la misma naturaleza humana y que dentro de ésta viva una verdad colectiva respecto al ser de los hombres, aspirando a una unión. O dicho con otras palabras: el propósito de la inculturación solamente tendrá sentido si una cultura no sufre agravios a causa de la orientación común hacia la verdad del hombre y su apertura y desarrollo siguientes debidos a la nueva fuerza cultural. Y la parte de una cultura que excluye tal apertura e intercambio es precisamente la parte insuficiente de ella, ya que la exclusión del otro es incompatible con el ser humano. El grado de una cultura se manifiesta en su apertura, en su capacidad de dar y recibir, en su fuerza para desarrollarse, dejarse purificar y, en consecuencia, para hacerse más conforme a la medida de la verdad y a la medida humana.

Llegados a este punto, podemos tratar de formular algo así como la definición de la cultura. Podríamos decir: la cultura es la expresión colectiva e históricamente desarrollada de los conocimientos y valoraciones que marcan la vida de una comunidad. Intentemos ahora: utilizar más de cerca los elementos de esta definición. Así será más fácil entender mejor el eventual intercambio entre diferentes culturas, o sea, qué debe entenderse con el término inculturación.

a) La cultura tiene que ver, en primer lugar, con conocimientos y valores. Es un intento de comprender el mundo y la existencia del hombre dentro de éste. Pero no se trata de un intento de naturaleza teórica, sino de un intento guiado por un interés fundamental de nuestra existencia. Esta comprensión debe mostramos cómo vive el ser humano, cómo el hombre se incorpora debidamente a este mundo y le responde, a fin de ganarse a sí mismo, realizar exitosamente su existencia y alcanzar la felicidad. Esta cuestión, por otra parte, no se entiende de manera individualista en las grandes culturas, como si cada uno pudiera crear para sí mismo un modelo destinado al dominio del mundo y de la vida. Sólo lo puede conseguir junto a los demás; la cuestión de la justa comprensión es, pues, al mismo tiempo, la cuestión del justo desarrollo de la comunidad. Éste es, por su parte, el requisito necesario para que la vida del individuo pueda desarrollarse bien. En la cultura se trata de una comprensión, esto es, de un reconocimiento que abre a la praxis, un reconocimiento que pertenece inalienablemente a la dimensión del valor, de lo moral. Hay que añadir, también, algo más, algo que fue obvio para el mundo antiguo: la cuestión del hombre y del mundo engloba siempre la de la divinidad, entendida como antecedente e inherente a ella. No es posible comprender el mundo, no se puede vivir de veras, sin dar una respuesta a la cuestión de lo divino. O mejor, es precisamente la interpretación del mundo mediante su sistematización respecto a lo divino, lo que constituye el núcleo de las grandes culturas.

b) La cultura, en el sentido clásico, comprende, pues, la superación de lo visible, de lo aparente, y es por eso, en su núcleo, una puerta abierta hacia lo divino. A ello queda asociado (como acabamos de ver) el hecho de que en la cultura cada uno se supera a sí mismo para poder descubrirse parte de un sujeto colectivo mayor, cuyos conocimientos puede tomar prestados y consiguientemente hacerlos progresar y desplegarlos. La cultura está siempre vinculada a un sujeto colectivo que incorpora las experiencias del individuo y las determina al mismo tiempo. El sujeto colectivo guarda y despliega conocimientos que van más allá de las capacidades del individuo, o sea, discernimientos que se pueden definir como prerracionales o suprarracionales. En eso, las culturas se remiten a la sabiduría de los ancianos, que se encontraban más cerca de Dios; se remiten a tradiciones primitivas que tienen carácter revelador y que, por tanto, no derivan

exclusivamente de las preguntas ni de las reflexiones del hombre, sino de su inicial contacto con la causa de cada cosa, de un mensaje divino[31]. Un sujeto cultural entra en crisis cuando ya no es capaz de relacionar de manera convincente esta premisa suprarracional con conocimientos nuevos y críticos. Así, el carácter de verdad intrínseca se vuelve dudosa, deja de ser verdad, trasformándose en mera usanza y perdiendo su fuerza vital.

c) Hemos de señalar otro aspecto: la comunidad avanza con el tiempo y, por eso, la cultura tiene que ver con la historia. La cultura se despliega a lo largo de su camino mediante el encuentro con una nueva realidad y la elaboración de un nuevo conocimiento. No está cerrada en sí misma, sino que se encuentra en la dinámica del devenir al que pertenecen esencialmente la confluencia de las corrientes, los procesos de unificación. Historicidad de la cultura significa la capacidad de la cultura de progresar, de lo cual asimismo depende su capacidad de apertura y la posibilidad de evolucionar mediante encuentros. A decir verdad, se distingue entre culturas cósmico-estáticas e históricas. Según esta distinción, las antiguas culturas precedentes a la Escritura representan esencialmente el secreto inmutable del cosmos, mientras que el mundo cultural judío y cristiano entienden la historia como camino junto a Dios y está marcado por la historia como categoría fundamental. Esto es justo hasta cierto punto, pero no logra explicar todo, puesto que también las culturas cósmicas se remiten a la muerte y al renacimiento, es decir, al ser humano como camino. Como cristianos diríamos: llevan en sí una dinámica abierta al futuro. Pero hablaremos de eso más adelante[32].

Este pequeño intento de aclarar las categorías básicas del término cultura nos ayudará a comprender mejor la cuestión de cómo pueden entrar en contacto entre sí y amalgamarse. Ahora podemos decir que es precisamente el vínculo entre la cultura y una individualidad cultural, o sea, un determinado sujeto cultural, el que determina la pluralidad de las culturas y, al mismo tiempo, su especificidad, su particularidad. Al contrario, podemos constatar que su historicidad, su movimiento conforme al tiempo y dentro del tiempo, incluye su apertura. Las culturas no viven sólo sus propias experiencias relativas a Dios, al mundo y al hombre, sino que encuentran necesariamente en su camino otros sujetos culturales y, en consecuencia, tienen que enfrentarse con experiencias distintas. Así, según el grado de

hermetismo o apertura, según la estrechez o amplitud interiores del sujeto cultural, se produce una intensificación y purificación de los propios conocimientos y valores. Puede ser que esto lleve a una transformación profunda del conjunto cultural que, sin embargo, no debe equivaler de ninguna manera a la violación o alienación. En caso positivo, la transformación se aclara a través de la universalidad potencial de todas las culturas, que se concreta en la incorporación de lo otro y en la transformación de lo propio. Tal procedimiento puede llevar a una ruptura espontánea de los silenciosos enajenamientos del hombre, inherentes a la cultura, que le alejan de la verdad y de sí mismo. Quizá ésta sea la pascua reparadora de una cultura, que resurge de la muerte aparente y que sólo de esta manera llega a ser ella misma.

Siendo así, ya no deberíamos hablar de inculturación, sino de encuentros entre culturas o de “interculturalidad”. Ya que la inculturación presupone que una fe, por así decir, culturalmente desnuda, se presenta en una cultura religiosamente indiferente, con lo cual se encuentran dos sujetos, desconocidos recíprocamente hasta ese momento, para formar una síntesis. Pero este modelo resulta, por lo pronto, artificial e irreal, porque no hay fe privada de cultura así como tampoco existe una cultura desprovista de religión fuera de la civilización técnica y moderna. Pero, sobre todo, resulta incomprensible cómo dos organismos, en resumidas cuentas ajenos el uno al otro, puedan de pronto transformarse en una unidad viable y todo eso por un trasplante que, en un primer momento, mutila a ambos. Sólo en caso de que valga la universalidad potencial de todas las culturas y su apertura recíproca, puede la interculturalidad fructificar en nuevas formas.

Con todo lo antedicho nos hemos quedado, por decirlo de alguna manera, en el ámbito de lo fenomenológico, o sea, hemos registrado cómo las culturas se desarrollan y operan. Y con eso hemos podido comprobar que una de las ideas fundamentales para una historia que tiende a las uniones, es la de la universalidad potencial de todas las culturas. Pero surge ahora la pregunta: ¿Por qué es así? ¿Por qué todas las culturas son, por una parte, sólo particulares y, por ese motivo, distintas entre sí? Y, ¿por qué están al mismo tiempo abiertas a todas y son capaces de purificarse y fundirse recíprocamente? No quiero abordar aquí las respuestas positivistas, que desde luego existen. Me parece que, precisamente en este punto, no se

puede evitar hacer referencias a lo metafísico. El encuentro entre culturas es posible porque, a pesar de toda la diversidad de su historia y de sus formaciones colectivas, el hombre es uno, es el mismo ser. Pero este único ser resulta tocado en lo profundo de su existencia por la verdad misma. Sólo a través de este contacto escondido de nuestras almas con la verdad se explica la apertura fundamental de todos hacia todos y se explican también las analogías substanciales que existen, incluso entre las culturas más lejanas. La diferencia, que puede llevar hasta el hermetismo, deriva antes que nada de la finitud del espíritu humano. Nadie abarca el Todo, pero bajo múltiples conocimientos y formas van a formar una especie de mosaico que indica la complementaridad entre todos los elementos: para alcanzar el Todo, todos tienen necesidad de todos. Sólo en la interrelación de las grandes creaciones culturales el hombre se acerca a la unidad y totalidad de su ser.

Está claro que uno no puede quedarse solamente con esta afirmación optimista. La universalidad potencial de las culturas tropieza con impedimentos casi insuperables cada vez que debe transformarse en una universalidad efectiva. No existe sólo la dinámica de lo común, sino también lo que aparta, o sea, los mutuos obstáculos, la contradicción excluyente o la imposibilidad del entrecruce, pues las aguas que separan son demasiado profundas. Hemos hablado hace poco de la unidad del ser humano y de su contacto escondido con la verdad, con Dios. De este modo, hemos llegado a la comprobación de que, junto a eso, también habrá un factor negativo de la existencia humana: la alienación que impide el conocimiento y que separa, al menos parcialmente, al hombre, no sólo de la verdad, sino también de los demás. En este factor innegable de la alienación está la urgencia de la lucha para el encuentro de las culturas. De lo cual se puede deducir que quien considera las religiones del mundo sólo idolatría criticable está equivocado. Pero está igualmente equivocado quien querría ver sólo el lado positivo de las religiones y, de repente, se olvida de la crítica religiosa, que hasta hace poco caló hondo no sólo a causa de Feuerbach y Marx, sino también de teólogos tan importantes como Karl Barth y Bonhoeffer.

Fe y cultura

Con todo esto hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. Hasta ahora hemos discutido la esencia de la cultura y de allí las condiciones del encuentro cultural y su combinación en nuevas formas culturales. Ahora se hace imprescindible dejar el campo de lo esencial para acercarse al de los hechos. Antes, es necesario volver a resumir el resultado fundamental de nuestras reflexiones y preguntarnos: ¿qué es lo que hace que las culturas se unan de modo que no sea sólo una unión externa sino fecundación y purificación nacidas, ambas, del encuentro? El medio que las acerca sólo puede ser la verdad común sobre el hombre, en la que, además, está siempre en juego la verdad sobre Dios y la realidad. Mientras más humana resulte una cultura, mientras más alto sea su nivel, reaccionará más y mejor frente a la verdad, que hasta ese punto había sido inaccesible. Pero también tendrá mayor capacidad para asimilar tal verdad y para ser asimilada por ella. Llegados a este punto la particular autocomprensión de la fe cristiana se hace patente. En efecto, ella es perfectamente consciente, siempre que esté vigilante y sea insobornable, de que cuentan mucho el aspecto humano y los aspectos culturales; es decir, que muchos aspectos necesitan depuración y apertura. Pero es también cierto que, en su núcleo, es la manifestación de la verdad misma y, por ello, es redención. Porque el oscurecimiento de la verdad es el verdadero problema del hombre. Falsea nuestro modo de obrar, nos coloca unos contra otros porque estamos enajenados, separados de la razón de nuestro ser, o sea, de Dios. El darse de la verdad significa salir de la alienación, de lo que separa; iluminar según una escala común que no ejerce ninguna violencia sobre la cultura, sino que lleva cada cultura a su propio centro, porque cada una es, en resumidas cuentas, espera de la verdad. Esto no quiere decir uniformar las cosas. Más bien, sólo cuando esto ocurre los contrarios confluyen en la complementaridad, porque todas las culturas, ordenadas desde la escala central, pueden desplegar ahora su fecundidad propia.

Es ésta la gran pretensión con la cual la fe cristiana entró en el mundo. De allí la obligación interior de mandar a todos los pueblos a la escuela de Jesús, porque Él es la personificación de la verdad y, por eso, el camino del ser humano. Por ahora no queremos discutir la cuestión sobre el derecho de esta pretensión, pero claro está que lo volveremos a sacar a colación.

Primero nos vamos a preguntar: ¿cuáles son las consecuencias con miras a la relación concreta entre la fe cristiana y las culturas del mundo?

Ante todo, hay que constatar que la misma fe es cultura. No existe bajo forma desnuda, como mera religión. Por el mero hecho de decirle al hombre quién es él y cómo tiene que emprender el camino del ser humano, la fe crea cultura, es cultura. Esta palabra suya no es abstracta, ha madurado dentro de una larga historia y en múltiples mezclas culturales, en las que ha conformado toda su manera de vivir, el trato del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. La misma fe es cultura. Esto significa, entonces, que la fe es algo propio: es una comunidad de vida y de cultura, que llamamos «el pueblo de Dios». Con este concepto, el carácter de sujeto histórico de la fe encuentra su expresión más cabal. ¿Es por eso que la fe se encuentra como un sujeto de cultura entre otros obligando a uno a elegir pertenecer a ella –o sea, a este pueblo como comunidad de cultura– o a otro pueblo? No. Llegados a este punto se hace evidente lo muy particular y propio de la cultura de la fe. De los sujetos clásicos de cultura, que están definidos por la raza, la nación o, de otra manera, por los confines de un estilo de vida común, el sujeto llamado pueblo de Dios se diferencia por existir en diversos sujetos de cultura, los cuales, por su parte, no dejan de ser sujeto primero e inmediato de su cultura para el cristiano individual. Aun cuando uno es cristiano, no deja de ser francés o alemán, estadounidense o indio, etc. En el mundo precristiano, como también en las grandes culturas de India, China y Japón, vale el principio de identidad e inseparabilidad del sujeto de cultura. La doble pertenencia suele ser imposible, a excepción del budismo, que logra unirse a otros sujetos de cultura, por decirlo así, en función de la dimensión interior de ellos. El verdadero «doblamiento», con todas sus consecuencias, se produce solamente con lo cristiano, de modo que el hombre vive ahora dentro de dos sujetos de cultura. O sea, en el sujeto histórico propio y en el nuevo de la fe, los cuales se encuentran y compenetran en él. Esto, naturalmente, no será nunca una síntesis acabada, sino que incluye, más bien, la necesidad de un esfuerzo continuo que tiende a la reconciliación y purificación. Es necesario dar reiteradamente este paso hacia lo total, universal, que no es el pueblo empírico, sino el de Dios y, en consecuencia, el espacio de todos los hombres. Al mismo tiempo, hay que incluir, por otro lado, en lo propio a

este elemento en común para vivirlo o incluso para sufrirlo en el lugar concreto de la historia.

De lo antedicho se puede deducir algo muy importante. Se podría creer que la cultura es una cuestión que pertenece a cada sujeto histórico (Alemania, Francia, América, etc.), mientras la fe sólo ha llegado a buscar su expresión cultural. O, por decirlo de otro modo, las culturas singulares le conferirían a la fe su propio cuerpo. En este caso, la fe habría de vivir solamente gracias a las culturas de préstamo, las cuales se mantendrían externas a ella y podrían ser abandonadas de nuevo. Sobre todo, esa forma prestadora no tendría nada que ver con quien viviera en otra. De ser así, la universalidad se haría, al fin y al cabo, ficticia. Este tipo de pensamiento es, en el fondo, maniqueo: degrada la cultura reduciéndola a meros cuerpos intercambiables; eclipsa la fe trasformándola en mero espíritu, que, por eso, se queda al final sin realidad. Desde luego, este tipo de concepto resulta típico para la ideología de la postilustración. Se relega la cultura a lo meramente formal y la religión a lo inexpresivo del mero sentimiento o del mero pensamiento. De esta manera se suprime la fecunda tensión, que tendría que nacer espontáneamente mediante la coexistencia de dos sujetos. Si la cultura es más que simple forma o estética, si es más bien el sistema de los valores de una histórica conformación vital que de ningún modo puede prescindir de plantearse la cuestión de lo divino, entonces parece inevitable que la Iglesia, para los creyentes, sea un sujeto cultural independiente. Este sujeto de cultura, la Iglesia, el pueblo de Dios, no coincide, ni siquiera en épocas aparentemente de cristianización completa de los pueblos (como se pensaba que las había habido en Europa), con ninguno de estos sujetos históricos. Al contrario, logra conservar su propia configuración y resulta ser, precisamente por ello, trascendente.

Suponiendo que sea así, el sentido del encuentro entre la fe y su cultura con una cultura ajena no puede ser la disolución de la dualidad de los sujetos de cultura, ni hacia un lado, ni hacia otro. Tanto el abandono del propio patrimonio cultural a favor de un cristianismo sin concreto matiz humano, como la absorción de la propia fisonomía de la fe en la nueva cultura resultarían equivocados. Es precisamente la tensión la que es fecunda. Renueva la fe y sana la cultura. Por tanto, carecería de sentido ofrecer un cristianismo, por así decir, «precultural» o «desculturalizado»,

que ha sido privado de su propia fuerza histórica y, al mismo tiempo, degradado y reducido a un conjunto vacío de ideas. No debemos olvidar que el cristianismo contiene ya en el Nuevo Testamento el germen de toda una historia de cultura, de una historia caracterizada por la aceptación y el rechazo, el encuentro y el cambio. La historia religiosa de Israel, que forma parte de él, encontró su forma luchando con la cultura egipcia, hitita, sumeria, babilónica, persa y griega. Todas estas culturas también eran al mismo tiempo religiones, formas de vida de gran extensión histórica. Fueron con dificultad acogidas y cambiadas por el forcejeo de Dios con Israel, por la lucha de sus grandes figuras proféticas, para poder preparar un recipiente cada vez más puro, destinado a lo nuevo de la revelación del único Dios. Y precisamente así las culturas pudieron realizarse. Todas se hubieran hundido en un lejano pasado, si no hubiesen sido purificadas por la fe de la Biblia y elevadas hasta el presente. Por cierto, la historia religiosa de Israel empieza por la vocación de Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre» (*Gn* 12, 1); empieza por una ruptura cultural. Tal ruptura con los propios antecedentes, tal irse a otra parte marca todo comienzo de un nuevo rumbo en la historia religiosa. Pero este nuevo inicio resulta ser, después, la nueva fuerza de salvación, que crea un nuevo centro siendo capaz de atraer todo lo que es verdaderamente adecuado al hombre y a Dios. «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré todos hacia mí» (*Jn* 12, 31). Estas palabras del Señor levantado caben también en nuestro contexto: la cruz significa, en primer lugar, ruptura, ser expulsado, ser levantado de la tierra, y, precisamente por eso, se transforma en el nuevo punto de gravitación de la historia universal, que atrae hacia arriba y en la reunión de lo separado.

Quien ingrese a la Iglesia tiene que ser consciente de entrar en contacto con un sujeto de cultura, que posee su propia interculturalidad, crecida históricamente y muy diferenciada. No es posible hacerse cristiano sin cierto éxodo, sin cierto cambio radical de todos los aspectos vitales. La fe no es un camino privado hacia Dios; la fe conduce hacia adentro del pueblo de Dios y su historia. Dios mismo se ató a una historia, que por eso pertenece también a Él y que nosotros no podemos abandonar. Cristo sigue siendo hombre en la eternidad, tendrá su cuerpo en la eternidad. Y el hecho de ser hombre y tener cuerpo incluyen la historia y la cultura, esta historia

tan delimitada con su cultura, nos guste o no. No podemos repetir a voluntad el proceso de la «reencarnación», en el sentido de que le quitamos a Jesús su carne ofreciéndole, en cambio, otra. Cristo sigue siendo él mismo, también en su cuerpo, y nos atrae hacia sí mismo. Esto quiere decir: ya que el pueblo de Dios no es una única entidad cultural, sino una conglomeración de todos los pueblos, tiene por eso lugar en él la primera identidad, que surge de la ruptura. Y no sólo esto. Esta identidad es necesaria para que la Encarnación, el Logos, pueda llegar a toda su plenitud. La tensión de muchos sujetos en el único sujeto pertenece fundamentalmente al drama inconcluso de la Encarnación del Hijo. Esta es la verdadera dinámica interior de la historia que, sin embargo, está siempre bajo el signo de la cruz, es decir, tendrá que luchar siempre contra el peso opuesto de la renuncia y del rechazo.

Fe, religión y cultura en el mundo técnico

Todo esto es cierto, si el mismo Jesús de Nazaret que se hizo hombre es realmente el sentido de la historia, el Logos, el manifestarse de la verdad. A este punto, resulta claro que esta verdad es el espacio abierto, en el que todos pueden encontrar a todos y nada pierde su propio valor ni su propia dignidad. Es aquí donde se sitúa hoy la crítica. Exigir que las declaraciones concretas de fe de una religión correspondan a la verdad, no parece, hoy, sólo presunción, sino señal de poca ilustración. Hans Kelsen expresó el espíritu de nuestra época al presentar, frente a los grandes problemas éticos y religiosos de la humanidad, la pregunta de Pilato: «¿qué es la verdad?», como única actitud apropiada para la configuración de la comunidad política. La verdad es sustituida por la decisión mayoritaria, dice Kelsen, precisamente porque la verdad, como categoría obligatoria y accesible a todos, no puede existir para el hombre[33]. De modo que la pluralidad de las culturas se transforma en la prueba de la relatividad de todas. Se contrapone la cultura a la verdad. Este relativismo, que hoy por hoy constituye la base del hombre ilustrado, llega hasta lo profundo de la teología, lo cual constituye el problema más grande de nuestro tiempo. Además, es la razón por la cual se sustituye la verdad por la práctica, desplazando de esta manera el eje de las religiones: lo que es verdad, no lo sabemos; pero lo que tenemos que hacer, sí: desarrollar una sociedad mejor, es decir «el reino»,

como se suele decir usando una palabra proveniente de la Biblia y transportada a lo profano-utópico. Eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo, todo parece haber sido superado por el reinocentrismo, es decir, la centralidad del reino como deber común de las religiones. Y es sólo bajo este punto de vista y criterio que tendrían que encontrarse[34]. Por eso ya no hay motivo para encontrarse unas a otras en su núcleo, en sus directivas morales y religiosas. Por otro lado, han cambiado todas en su más profunda esencia, en la medida en que deben fungir como instrumentos para la formación del futuro, cosa que les era hasta ahora ajena y que puede llegar a hacer superfluos sus contenidos.

Pero el dogma del relativismo produce efectos en otra dirección: el universalismo cristiano, realizado concretamente a través de la misión, ya ha dejado de ser entrega obligatoria de un bien, destinado a todos, o sea, de la verdad y del amor. Bajo estas premisas, la misión se transforma en simple pretensión de parte de una cultura que se cree superior. Una cultura que de manera infame habría aplastado una multitud de culturas religiosas, privando así a los pueblos de lo mejor, de lo suyo. De ahí el imperativo: «devolvednos nuestras religiones como camino justo para que todos los pueblos puedan llegar a Dios y Dios pueda venir a ellos; ¡no toquéis las religiones donde siguen existiendo!» ¿Es adecuada esta pretensión? Tendrá que evidenciarse en ella el sentido o no-sentido del dogma del relativismo en el ámbito de las culturas y religiones[35].

Frente a estas pretensiones, haría falta echar, por lo menos, una mirada muy atenta a las religiones para ver si su restauración resulta deseable. Si pensamos, por ejemplo, en la consagración del templo principal de los aztecas en el año 1487, durante la cual «según las estimaciones más cautas, veintemil personas murieron desangradas en sólo cuatro días en los altares de Tenochtitlán» (la capital de los aztecas en el alto valle de México), puesto que el dios del sol necesitaba víctimas humanas, resultará difícil exigir la restauración de esta religión[36]. Estas inmolaciones tuvieron lugar porque el sol vivía de la sangre de los corazones humanos. Sólo así pensaban poder alejar el ocaso del mundo. Por eso consideraron las guerras, con las cuales hicieron prisioneros destinados a la inmolación, como si fuera un mandamiento divino. A los dioses de la tierra y de la vegetación los aztecas les ofrecieron «hombres y mujeres desollándolos»; a los dioses

de la lluvia, imaginados como enanos, les inmolaron niños, que murieron ahogados en fuentes, charcas y determinados sitios del lago de Texcoco. Hubo comprobaciones rituales que incluyeron el maltratamiento de los hombres. Todo eso, según las comprobaciones de W. Krickeberg, no proviene de una innata «propensión a la crueldad», sino de una fe fanática en el deber del hombre de garantizar de esa manera la continuación del mundo. Éste es, indudablemente, un ejemplo muy extremo, pero nos enseña que no todas las religiones llevan sin más a Dios, ni llevan Dios a los hombres.

Pero tenemos que ver los principios de la cuestión más de cerca. ¿Es posible dejar las religiones simplemente así, como si se tratara de detener la historia? Es evidente que no podemos declarar a los hombres como una especie de reserva natural, destinada a la tutela de la historia de las culturas y de las religiones y, al mismo tiempo, inaccesible a la edad moderna. Intentos de este tipo no sólo son indignos e inhumanos, sino incluso totalmente irreales. El encuentro entre las culturas y la lenta fusión de los espacios históricos en una única y común historia del hombre se basa en el ser intrínseco del hombre. Uno no debe sacar provecho de las posibilidades de la civilización técnica imponiéndole al otro su sueño romántico de un mundo pretécnico. Hoy es un hecho indiscutible que el despliegue de la civilización de la edad moderna es de hecho irrefrenable. Y también está claro que es cuestión de justicia ofrecerles a las culturas no tocadas por la civilización los instrumentos de ésta. El hecho de que haga falta proceder con más prudencia y respeto ante las tradiciones de aquellos hombres es otra cuestión. El despliegue mismo de las posibilidades técnicas no es malo, la presunción del hombre ilustrado sí. Con esta presunción se hollaron estructuras orgánicas, pisoteando las almas de los hombres y sin tomar en consideración para nada sus tradiciones religiosas y étnicas. El desarraigo espiritual del alma y la destrucción de la estructura comunitaria ocurridos entonces son, sin duda, una de las razones principales de los escasos resultados positivos de la ayuda a los países en desarrollo. Se pensaba solamente en el desarrollo técnico. En general, se dejaba y se sigue dejando de lado el hecho de que el hombre necesite también tradiciones, valores del espíritu.

Ahora podríamos preguntarnos: ¿no sería mejor transmitir con mucho cuidado la técnica sin tocar las religiones? Esta idea, tan convincente a primera vista, nos lleva al error. Porque no es posible conservar unas religiones, desarrolladas en otras situaciones, para incluirlas después en la estática de una reserva natural religiosa, imponiéndoles, al mismo tiempo, la cosmovisión técnica. Si bien la civilización técnica se cree religiosa y moralmente neutral, no es así. Ella cambia las normas y los comportamientos. Cambia además, de manera esencial, la interpretación del mundo. Inevitablemente el cosmos religioso se pone en movimiento por medio de ella. La llegada de estas nuevas posibilidades de existencia es como un terremoto, que quebranta hasta la raíz el cuadro espiritual. De hecho, hay cada vez más casos en que, por amor a la propia autenticidad, el hombre trata de quitarse de encima la religión considerada como patrimonio cultural europeo, para poder restaurar las antiguas religiones paganas, mientras al mismo tiempo se acepta y explota apasionadamente el progreso técnico, que no resulta ser menos occidental.

Esta división del patrimonio occidental en una parte útil, que se acepta, y en una parte extraña, que se deja de lado, no conduce, sin embargo, a la salvación de las antiguas culturas. Es entonces cuando se muestra la grandeza, la proyección hacia el futuro, diría yo: la dimensión hacia el futuro ínsita en las antiguas religiones se derrumba, ya que esta dimensión parece incompatible con los nuevos conocimientos en torno al mundo y al hombre, perdiendo así todo interés; mientras que el factor mágico, o sea, todo lo que promete obtener el poder sobre este mundo, queda invariado, haciéndose cada vez más determinante para la vida. Al quitarles su parte mejor, las religiones pierden su dignidad. Queda, como único elemento, lo que las amenazaba. Lo vemos, por ejemplo, en el caso del vudú. En su forma originaria está marcado por una anticipación del misterio de la Pascua, de la muerte y resurrección; la cuestión de la iniciación a ser hombre, las nupcias, la remisión de los pecados, todas estas grandes categorías fundamentales determinan la naturaleza del vudú[37]. Pero esta forma mitológica necesita nueva mediación, un nuevo centro, algo que el vudú no consigue darse a sí mismo. En su momento histórico se expandía hacia lo todavía desconocido. Al sobreponerse el progreso técnico a la religión vudú, esta actitud que tendía hacia el futuro sucumbe. No queda

más que los potenciales mágicos, que se colocan como mundo irracional y secundario al lado del mundo técnico y de la realidad parcial. Cada vez hay más europeos que asumen este poder irracional al perder la fe cristiana. Sólo así la verdadera paganización tiene lugar: separándose el hombre de Dios. Al buscar nada más que sistemas de poder, el hombre se destruye a sí mismo y al mundo. Es éste el modo más erróneo del encuentro, o sea, es el noencuentro, en el que el racionalismo y el irracionalismo se unen de manera fatal.

En un mundo históricamente en movimiento, las religiones no pueden quedarse simplemente detenidas, inalterables. La fe cristiana, empero, que lleva en sí todo el enorme patrimonio de las religiones abriéndolo hacia el Logos, hacia la verdadera razón, podría conferir nueva consistencia a su naturaleza como también podría posibilitar la verdadera síntesis entre racionalidad técnica y religión, que no nacería por la fuga hacia lo irracional, sino por la apertura de la razón hacia otros niveles más altos.

Es aquí donde encontramos las grandes tareas del presente momento histórico. Sin duda, la misión cristiana tendrá que comprender y acoger de una forma más profunda las religiones. Por otra parte, las religiones, para poder vivir en su forma más noble, tienen que reconocer su propio carácter de futuro, el que los guía hacia adelante, hacia Cristo. Si en este sentido marchamos a la búsqueda de las huellas interculturales de la única verdad común, podremos encontrar cosas impensadas: los aspectos en común entre el cristianismo y las antiguas culturas son mayores que los del cristianismo con el mundo relativista-racionalista, que se ha separado de los conocimientos básicos y fundamentales del género humano, privando al hombre de su sistema de valores. Este vacío amenaza de muerte en el caso de que no haya respuesta inmediata. Porque el hombre, por medio de las culturas, se sabe orientado hacia Dios, hacia lo eterno; tiene la conciencia del pecado, de la penitencia y de la remisión; es también consciente de la comunión con Dios, de la vida eterna y, por último, conoce un orden ético fundamental, tal como tomó cuerpo en el decálogo. No es el relativismo el que se corrobora, sino la unidad de la humanidad y el ser tocado por una verdad, que es más grande que nosotros.

Situación actual de la fe y la teología*

La crisis de la teología de la liberación

En los años ochenta, la teología de la liberación en sus formas radicales aparecía como el desafío más urgente para la fe de la Iglesia. Un desafío que requería respuesta y clarificación, porque proponía una respuesta nueva, plausible y, a la vez, práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se había llamado redención. Efectivamente, en el fondo se encuentra siempre la misma constatación: experimentamos un mundo que no se corresponde con un Dios bueno. Pobreza, opresión, toda clase de dominaciones injustas, sufrimiento de justos e inocentes, constituyen los signos de los tiempos, de todos los tiempos. Y todos sufrimos; ninguno puede decir fácilmente a este mundo y a su propia vida: detente para siempre, porque eres tan bella.

De esta experiencia, la teología de la liberación deducía que esta situación, que no debe perdurar, sólo puede ser vencida mediante un cambio radical de las estructuras de este mundo, que son estructuras de pecado, estructuras de mal. Si el pecado ejerce su poder sobre las estructuras y el empobrecimiento está programado de antemano por ellas, entonces su derrocamiento no puede producirse mediante conversiones individuales, sino mediante la lucha contra las estructuras de la injusticia. Pero esta lucha, como se ha dicho, debería ser una lucha política, ya que las estructuras se consolidan y se conservan mediante la política. De este modo, la redención se convertía en un proceso político, para el que la filosofía marxista proporcionaba las orientaciones esenciales. Se transformaba en una tarea que los hombres mismos podían, e incluso debían, tomar entre manos y, al mismo tiempo, en una esperanza totalmente práctica: la fe, de teoría, pasaba a convertirse en praxis, en concreta acción redentora en el

proceso de liberación. El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoníaca. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. Hasta entonces, el marxismo había sido el último intento de proporcionar una fórmula universalmente válida para la recta configuración de la acción histórica. El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esta pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia y haciendo, a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún está lejos de haber sido asimilada. Por eso, me parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo. De momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total.

Relativismo: la filosofía dominante

El relativismo se ha convertido así en el problema central de la fe en la hora actual. Sin duda, ya no se presenta tan sólo bajo el vestido de resignación ante la inmensidad de la verdad, sino también como una posición definida positivamente por los conceptos de tolerancia, conocimiento dialógico y libertad; conceptos que quedarían limitados si se afirmara la existencia de una verdad válida para todos. A su vez, el relativismo aparece como fundamentación filosófica de la democracia. Ésta,

en efecto, se edificaría sobre la base de que nadie puede tener la pretensión de conocer la vía verdadera y se nutriría del hecho de que todos los caminos se reconocen mutuamente como fragmentos del esfuerzo hacia lo mejor; por eso, buscan en diálogo algo común y compiten también sobre conocimientos que no pueden hacerse compatibles en una forma común. Un sistema de libertad debería ser, en esencia, un sistema de posiciones que se relacionan entre sí como relativas; dependientes, además, de situaciones históricas abiertas a nuevos desarrollos. Una sociedad liberal sería, pues, una sociedad relativista; sólo con esta condición podría permanecer libre y abierta al futuro.

En el campo de la política, esta concepción es exacta en cierta medida. No existe una opinión política correcta única. Lo relativo –la construcción de la convivencia entre los hombres, ordenada liberalmente– no puede ser algo absoluto. Pensar así era precisamente el error del marxismo y de las teologías políticas. Pero, con el relativismo total tampoco se puede conseguir todo en el terreno político: hay injusticias que nunca se convertirán en cosas justas (como, por ejemplo, matar a un inocente, negar a un individuo o a grupos el derecho a su dignidad o a la vida correspondiente a esa dignidad); y, al contrario, hay cosas justas que nunca pueden ser injustas. Por eso, aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo socio-político, el problema se plantea a la hora de establecer sus límites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética. Trataré de esbozar brevemente los desarrollos que en este punto definen hoy el diálogo teológico.

La llamada teología pluralista de las religiones se había desarrollado progresivamente ya desde los años cincuenta; sin embargo, sólo ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana[38]. De algún modo, esta conquista ocupa hoy –por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura– el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación.

Además, se une de muchas maneras con ella e intenta darle una forma nueva y actual. Sus modalidades son muy variadas; por eso, no es posible resumirla en una fórmula corta ni presentar brevemente sus características

esenciales. Es, por una parte, un típico vástago del mundo occidental y de sus formas de pensamiento filosófico; por otra, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje.

Relativismo en teología: la retractación de la cristología

Esta realidad se muestra claramente en uno de sus fundadores y eminentes representantes, el presbiteriano americano J. Hick, cuyo punto de partida filosófico se encuentra en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno: nosotros nunca podemos captar la verdad última en sí misma, sino sólo su apariencia en nuestro modo de percibir a través de diferentes lentes. Lo que nosotros captamos no es propiamente la realidad en sí misma, sino un reflejo a nuestra medida. En un primer momento, Hick intentó formular este concepto en un contexto cristocéntrico; después de permanecer un año en la India, lo transformó –tras lo que él mismo llama un giro copernicano de pensamiento– en una nueva forma de teocentrismo. La identificación de una forma histórica única, Jesús de Nazaret, con lo «real» mismo, el Dios vivo, es relegada ahora como una recaída en el mito.

Jesús es conscientemente relativizado como un genio religioso entre otros. Lo Absoluto o el Absoluto mismo no puede darse en la historia, sino sólo modelos, formas ideales que nos recuerdan lo que en la historia nunca se puede captar como tal. De este modo, conceptos como Iglesia, dogma, sacramentos, deben perder su carácter incondicionado. Hacer un absoluto de tales mediaciones limitadas o, más aún, considerarlos encuentros reales con la verdad universalmente válida del Dios que se revela sería lo mismo que elevar lo propio a la categoría de absoluto; de este modo, se perdería la infinitud del Dios totalmente otro.

Desde este punto de vista, que domina más el pensamiento que la teoría de Hick, afirmar que en la figura de Jesucristo y en la fe de la Iglesia hay una verdad vinculante y válida en la historia misma es calificado como integrismo. Este integrismo, que constituye el verdadero ataque al espíritu de la modernidad, se presenta de diversas maneras como la amenaza fundamental emergente contra los bienes supremos de la modernidad, es decir, la tolerancia y la libertad.

Por otra parte, la noción de diálogo –que en la tradición platónica y cristiana ha mantenido una posición de significativa importancia– cambia de significado, convirtiéndose así en la quintaesencia del credo relativista y en la antítesis de la conversión y de la misión. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros, sin reconocerle por principio más verdad que la que se atribuye a la opinión de los demás. Sólo si supongo por principio que el otro puede tener tanta o más razón que yo, se realiza de verdad un diálogo auténtico.

Según esta concepción, el diálogo ha de ser un intercambio entre actitudes que tienen fundamentalmente el mismo rango y, por tanto, son mutuamente relativas; sólo así se podrá obtener el máximo de cooperación e integración entre las diferentes formas religiosas[39]. La disolución relativista de la cristología y, más aún, de la eclesiología, se convierte, pues, en un mandamiento central de la religión. Para volver al pensamiento de Hick: la fe en la divinidad de una persona concreta –nos dice– conduce al fanatismo y al particularismo, a la disociación de fe y amor; y esto es precisamente lo que hay que superar[40].

El recurso a las religiones de Asia

En el pensamiento de Hick, que consideramos aquí como un representante eminente del relativismo religioso, se aproximan extrañamente la filosofía posmetafísica de Europa y la teología negativa de Asia, para la cual lo divino no puede nunca entrar por sí mismo y desveladamente en el mundo de apariencia en que vivimos, sino que se muestra siempre en reflejos relativos y queda más allá de toda palabra y de toda noción, en una transcendencia absoluta[41]. Ambas filosofías se diferencian fundamentalmente tanto por su punto de partida como por la orientación que imprimen a la existencia humana, pero parecen confirmarse mutuamente en su relativismo metafísico y religioso. El relativismo arreligioso y pragmático de Europa y América puede conseguir de la India una especie de consagración religiosa, que parece dar a su renuncia al dogma la dignidad de un mayor respeto ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el hacer referencia del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India refuerza la relativización de

todas las figuras religiosas propias de la cultura hindú. De este modo, también a la teología cristiana en la India se le presenta como imperativo apartar la imagen de Cristo de su posición exclusiva –juzgada típicamente occidental– para colocarla al mismo nivel que los mitos salvíficos indios: el Jesús histórico –así se piensa ahora– no es más Logos absoluto que cualquier otra figura salvífica de la historia[42].

Bajo el signo del encuentro de las culturas, el relativismo parece presentarse aquí como la verdadera filosofía de la humanidad; este hecho le otorga visiblemente –en Oriente y en Occidente, como se ha señalado antes– una fuerza ante la que parece que ya no cabe resistencia alguna. Quien se resiste, se opone no sólo a la democracia y a la tolerancia –es decir, a los imperativos básicos de la comunidad humana–, sino que además persiste obstinadamente en la prioridad de la propia cultura occidental y se niega al encuentro de las culturas, que es notoriamente el imperativo del momento presente.

Quien desea permanecer en la fe de la Biblia y de la Iglesia, se ve empujado, de entrada, a una tierra de nadie en el plano cultural; debe, como primera medida, redescubrir la «locura de Dios» para reconocer en ella la verdadera sabiduría.

Ortodoxia y ortopraxis

Para ayudarnos en este intento de penetrar en la sabiduría encerrada en la locura de la fe, nos conviene tratar de conocer mejor la teoría relativista de la religión de Hick y descubrir por qué caminos conduce al hombre. A fin de cuentas, la religión significa para Hick que el hombre pasa de la «self-centredness» como existencia del viejo Adán a la «Reality-centredness» como existencia del hombre nuevo, y de este modo se extiende desde el propio yo hacia el tú del prójimo[43]. Suena hermoso, pero, considerado con profundidad, resulta tan hueco y vacío como la llamada a la autenticidad de Bultmann, quien, a su vez, había tomado ese concepto de Heidegger. Para esto no hace falta religión.

Consciente de estos límites, el antes sacerdote católico P. Knitter ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concreta e

internamente enriquecida[44]. Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo, fundándolo sobre un único principio: «El primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia»[45]. Este poner la praxis por encima del conocer es también herencia claramente marxista. Pero mientras el marxismo concreta sólo lo que proviene lógicamente de la renuncia a la metafísica –cuando el conocer es imposible, sólo queda la acción–, Knitter afirma: no se puede conocer lo absoluto, pero sí hacerlo. La cuestión, sin embargo, es: ¿es verdadera esta afirmación? ¿Dónde encuentro la acción justa, si no puedo conocer en absoluto lo justo? El fracaso de los regímenes comunistas se debe precisamente a que han tratado de cambiar el mundo sin saber qué es bueno y qué no es bueno para el mundo, sin saber en qué dirección debe modificarse el mundo para hacerlo mejor. La mera praxis no es luz.

Éste es el punto crucial para un examen crítico de la noción de ortopraxis. La anterior historia de la religión había comprobado que las religiones de la India no conocían en general una ortodoxia, sino más bien una ortopraxis; de ahí ha entrado probablemente la noción en la teología moderna. Pero en la descripción de las religiones de la India esto tenía un significado muy preciso: se quería decir que estas religiones no tenían un catecismo general obligatorio y que la pertenencia a ellas, por tanto, no estaba definida por la aceptación de un credo particular. Más bien estas religiones tienen un sistema de acciones rituales que consideran necesario para la salvación, y que distingue al «creyente» del no creyente. En ellas, el creyente no se reconoce por determinados conocimientos, sino por la observancia escrupulosa de un ritual que abarca toda la vida.

El significado de ortopraxis, es decir, el recto obrar, está determinado con gran precisión: se trata de un código de ritos. Por otra parte, la palabra ortodoxia tenía originariamente, en la Iglesia primitiva y en las Iglesias orientales, casi la misma significación. Porque en el sufijo «doxia», por supuesto, doxa no se entendía en el sentido de «opinión» (opinión verdadera): las opiniones, desde el punto de vista griego, son siempre relativas; doxa era más bien entendido en su sentido de «gloria, glorificación». Ser ortodoxo significaba, por tanto, conocer y practicar el

modo justo con el que Dios quiere ser glorificado. Se refiere al culto y, a partir del culto, a la vida. En este sentido, habría aquí un punto sólido para un diálogo fructuoso entre Oriente y Occidente.

Pero volvamos a la recepción del término ortopraxis en la teología moderna. En este caso, nadie piensa ya en el seguimiento de un ritual. La palabra ha cobrado un significado nuevo, que nada tiene que ver con el auténtico concepto indio. A decir verdad, algo queda de él: si la exigencia de ortopraxis tiene un sentido y no quiere ser la tapadera de la carencia de obligatoriedad, entonces se debe dar también una praxis común, reconocible por todos, que supere la general palabrería del «centramiento en el yo» y la «referencia al tú». Si se excluye el sentido ritual que se le daba en Asia, entonces la praxis sólo puede ser comprendida como ética o como política. La ortopraxis supondría, en el primer caso, un «ethos» claramente definido en cuanto a su contenido. Esto viene, sin duda, excluido en la discusión ética relativista: ahora ya no hay nada bueno o malo en sí mismo. Pero si se entiende la ortopraxis en un sentido socio-político, vuelve a plantearse la pregunta por la naturaleza de la correcta acción política. Las teologías de la liberación, animadas por la convicción de que el marxismo nos señala claramente cuál es la buena praxis política, podían emplear la noción de ortopraxis en su sentido propio. No se trataba en este caso de no-obligatoriedad, sino de una forma establecida para todos de la praxis correcta –o sea, ortopraxis–, que reunía a la comunidad y distinguía de ella a los que rechazaban el obrar correcto. En esta medida, las teologías de la liberación marxistas eran, a su modo, lógicas y consecuentes.

Como se ve, esta ortopraxis reposa, sin embargo, sobre una cierta ortodoxia –en el sentido moderno–: un armazón de teorías obligatorias acerca del camino hacia la libertad. Knitter se encuentra en las proximidades de este principio cuando afirma que el criterio para diferenciar la ortopraxis de la pseudopraxis es la libertad[46]. Pero todavía tiene que explicarnos de una manera convincente y práctica qué es la libertad y qué sirve a la verdadera liberación del hombre: la ortopraxis marxista seguro que no, como hemos visto. Una cosa sin embargo es clara: las teorías relativistas desembocan en el arbitrio y se vuelven por ello superfluas, o bien pretenden una normatividad absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene lugar. A decir

verdad, es un hecho que también en Asia se proponen hoy concepciones de la teología de la liberación como formas de cristianismo presuntamente más adecuadas al espíritu asiático, y que sitúan el núcleo de la acción religiosa en el ámbito político. Donde el misterio ya no cuenta, la política debe convertirse en religión. Y, sin duda, esto es profundamente opuesto a la visión religiosa asiática original.

«New Age»

El relativismo de Hick, Knitter y teorías afines se basa, a fin de cuentas, en un racionalismo que declara a la razón –en el sentido kantiano– incapaz del conocimiento metafísico[47]; la nueva fundamentación de la religión tiene lugar por un camino pragmático con tonos más éticos o más políticos. Pero hay también una respuesta conscientemente antirracionalista a la experiencia del lema «todo es relativo», que se reúne bajo la pluriforme denominación de «New Age»[48].

Para los partidarios del New Age, el remedio del problema de la relatividad no hay que buscarlo en un nuevo encuentro del yo con el tú o con el nosotros, sino en la superación del sujeto, en el retorno extático a la danza cósmica. Al igual que la gnosis antigua, esta solución se considera en sintonía con todo lo que enseña la ciencia y pretende, además, valorar los conocimientos científicos de cualquier género (biología, psicología, sociología, física).

Al mismo tiempo, sin embargo, partiendo de estas premisas, quiere ofrecer un modelo totalmente antirracionalista de religión, una moderna «mística» en la que lo absoluto no se puede creer, sino experimentar. Dios no es una persona que está frente al mundo, sino la energía espiritual que invade el Todo. Religión significa la inserción de mi yo en la totalidad cósmica, la superación de toda división. K. H. Menke describe muy bien el giro espiritual que de ello deriva, cuando afirma: «El sujeto, que pretendía someter a sí todo, se transfunde ahora en el “Todo”»[49]. La razón objetivante nos cierra el camino hacia el misterio de la realidad; la yoidad nos aisla de la abundancia de la realidad cósmica, destruye la armonía del todo y es la verdadera causa de nuestra irredención.

La redención está en el desenfreno del yo, en la inmersión en la exuberancia de lo vital, en el retorno al Todo. Se busca el éxtasis, la embriaguez de lo infinito, que puede acaecer en la música embriagadora, en el ritmo, en la danza, en el frenesí de luces y sombras, en la masa humana. De este modo, no sólo se vuelca el camino de la época moderna hacia el dominio absoluto del sujeto; aún más, el hombre mismo, para ser liberado, debe deshacerse en el «Todo». Los dioses retornan. Ellos aparecen más creíbles que Dios. Hay que renovar los ritos primitivos en los que el yo se inicia en el misterio del Todo y se libera de sí mismo.

La reedición de religiones y cultos precristianos, que hoy se intenta con frecuencia, tiene muchas explicaciones. Si no existe la verdad común, vigente precisamente porque es verdadera, el cristianismo es sólo algo importado de fuera, un imperialismo espiritual que se debe sacudir de encima con no menos fuerza que el político.

Si en los sacramentos no tiene lugar el contacto con el Dios vivo de todos los hombres, entonces son rituales vacíos que no nos dicen nada ni nos dan nada; que, a lo sumo, nos permiten percibir lo numinoso que reina en todas las religiones. Aun entonces, parece más sensato buscar lo originalmente propio, en lugar de dejarse imponer algo ajeno y anticuado. Pero, ante todo, si la «sobria ebriedad» del misterio cristiano no puede embriagarnos de Dios, entonces hay que invocar la embriaguez real de éxtasis eficaces, cuya pasión arrebata y nos convierte –al menos por un instante– en dioses, y nos deja percibir un momento el placer de lo infinito y olvidar la miseria de lo finito. Cuanto más manifiesta sea la inutilidad de los absolutismos políticos, tanto más fuerte será la atracción del irracionalismo, la renuncia a la realidad de lo cotidiano[50].

El pragmatismo en la vida cotidiana de la Iglesia

Junto a estas soluciones radicales y junto al gran pragmatismo de las teologías de la liberación, está también el pragmatismo gris de la vida cotidiana de la Iglesia, en el que aparentemente todo continúa con normalidad, pero en realidad la fe se consume y decae en lo mezquino. Pienso en dos fenómenos, que considero con preocupación. En primer

lugar, existe en diversos grados de intensidad el intento de extender a la fe y a las costumbres el principio de la mayoría, para así

«democratizar», por fin, decididamente la Iglesia. Lo que no parece evidente a la mayoría no puede ser obligatorio; eso parece. Pero propiamente, ¿a qué mayoría? ¿Habrá mañana una mayoría como la de hoy? Una fe que nosotros mismos podemos determinar no es en absoluto una fe. Y ninguna minoría tiene por qué dejarse imponer la fe por una mayoría. La fe, junto con su praxis, o nos llega del Señor a través de su Iglesia y la vida sacramental, o no existe en absoluto. El abandono de la fe por parte de muchos se basa en el hecho de que les parece que la fe podría ser decidida por alguna instancia burocrática, que sería como una especie de programa de partido: quien tiene poder dispone qué debe ser de fe, y por eso importa en la Iglesia misma llegar al poder o, de lo contrario –más lógico y más aceptable–, no creer.

El otro punto, sobre el que quería llamar la atención, se refiere a la liturgia. Las diversas fases de la reforma litúrgica han dejado que se introduzca la opinión de que la liturgia puede cambiarse arbitrariamente. De haber algo invariable, en todo caso se trataría de las palabras de la consagración; todo lo demás se podría cambiar. El siguiente pensamiento es lógico: si una autoridad central puede hacer esto, ¿por qué no también una instancia local? Y si lo pueden hacer las instancias locales, ¿por qué no en realidad la comunidad misma? Ésta se debería poder expresar y encontrar en la liturgia. Tras la tendencia racionalista y puritana de los años setenta e incluso de los ochenta, hoy se siente el cansancio de la pura liturgia hablada y se desea una liturgia vivencial que no tarda en acercarse a las tendencias del New Age: se busca lo embriagador y extático, y no la «logikè latreia», la «rationabilis oblatio» de que habla Pablo y con él la liturgia romana (*Rm* 12, 1).

Admito que exagero; lo que digo no describe la situación normal de nuestras comunidades. Pero las tendencias están ahí. Y por eso se precisa vigilancia, para que no se nos introduzca subrepticiamente un Evangelio distinto –la piedra en lugar del pan– del que nos ha entregado el Señor.

Tareas de la teología

Nos encontramos, en resumidas cuentas, en una situación singular: la teología de la liberación había intentado dar al cristianismo, cansado de los dogmas, una nueva praxis mediante la cual finalmente tendría lugar la redención. Pero esa praxis ha dejado tras de sí ruina en lugar de libertad. Queda el relativismo y el intento de conformarnos con él. Pero lo que así se nos ofrece es tan vacío que las teorías relativistas buscan ayuda en la teología de la liberación, para, desde ella, poder ser llevadas a la práctica. El New Age dice finalmente: dejemos el fracasado experimento del cristianismo; volvamos mejor de nuevo a los dioses, que así se vive mejor. Se presentan muchas preguntas. Tomemos la más práctica: ¿por qué se ha mostrado tan indefensa la teología clásica ante estos acontecimientos? ¿Dónde se encuentran los puntos débiles que la han vuelto ineficaz?

Desearía mencionar dos puntos que, a partir de Hick y Knitter, nos salen al encuentro. Ambos se remiten, para justificar su labor destructiva de la cristología, a la exégesis: dicen que la exégesis ha probado que Jesús no se consideraba en absoluto hijo de Dios, Dios encarnado, sino que él habría sido hecho tal después, de un modo gradual, por obra de sus discípulos[51]. Ambos –Hick más claramente que Knitter– se remiten, además, a la evidencia filosófica. Hick nos asegura que Kant ha probado irrefutablemente que lo absoluto o el Absoluto no puede ser reconocido en la historia ni aparecer en ella como tal[52]. Por la estructura de nuestro conocimiento, no puede darse –según Kant– lo que la fe cristiana sostiene; así, milagros, misterios o sacramentos son supersticiones, como nos aclara Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*[53]. Las preguntas por la exégesis y por los límites y posibilidad de nuestra razón, es decir, por las premisas filosóficas de la fe, me parece que indican de hecho el punto crucial de la crisis de la teología contemporánea, por el que la fe –y, cada vez más, también la fe de los sencillos– entra en crisis.

Querría ahora tan sólo bosquejar la tarea que se nos presenta. En primer lugar, por lo que se refiere a la exégesis, sea dicho de entrada que Hick y Knitter no pueden indudablemente apoyarse en la exégesis en general, como si se tratase de un resultado indiscutible y compartido por todos los exégetas. Esto es imposible en la investigación histórica, que no conoce tal tipo de certeza. Y todavía más imposible respecto de una pregunta que no es puramente histórica o literaria, sino que encierra opciones valorativas

que exceden la mera comprobación de lo pasado y la mera interpretación de textos. Pero es cierto que un recorrido global a través de la exégesis moderna puede dejar una impresión que se acerca a la de Hick y Knitter.

¿Qué tipo de certeza le corresponde? Supongamos –lo que se puede dudar– que la mayoría de los exégetas piensa así; sin embargo, permanece la pregunta: ¿Hasta qué punto está fundada dicha opinión mayoritaria? Mi tesis es la siguiente: el hecho de que muchos exégetas piensen como Hick y Knitter y reconstruyan como ellos la historia de Jesús, se debe a que comparten su misma filosofía. No es la exégesis la que prueba la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis[54]. Si yo sé *a priori* (para hablar con Kant) que Jesús no puede ser Dios, que los milagros, misterios y sacramentos son tres formas de superstición, entonces no puedo descubrir en los libros sagrados lo que no puede ser un hecho. Sólo puedo descubrir porqué y cómo se llegó a tales afirmaciones y cómo se han ido formando gradualmente.

Veámoslo con algo más de precisión. El método históricocrítico es un excelente instrumento para leer fuentes históricas e interpretar textos. Pero contiene su propia filosofía que, en general –por ejemplo, cuando intento estudiar la historia de los emperadores medievales–, apenas tiene relevancia. Y es que, en este caso, quiero conocer el pasado y nada más. Tampoco esto se puede hacer de un modo neutral y, por eso, también aquí hay límites del método. Pero si se aplica a la Biblia, salen a la luz muy claramente dos factores que de lo contrario no se notarían.

En primer lugar, el método quiere conocer lo pasado como pasado. Quiere captar con la mayor precisión lo que sucedió en un momento pretérito, encerrado en su situación de pasado, en el punto en que se encontraba entonces. Y, además, presupone que la historia es, en principio, uniforme: el hombre con todas sus diferencias, el mundo con todas sus distinciones, está determinado de tal modo por las mismas leyes y los mismos límites, por lo cual puedo eliminar lo que es imposible. Lo que hoy no puede ocurrir de ningún modo, no pudo tampoco suceder ayer, ni sucederá tampoco mañana.

Si aplicamos esto a la Biblia, resulta que un texto, un acontecimiento, una persona estará fijada estrictamente en su pasado. Se quiere averiguar lo que

el autor pasado ha dicho entonces y puede haber dicho o pensado. Se trata de lo «histórico», de lo «pasado». Por eso la exégesis histórico-crítica no me trae la Biblia al hoy, a mi vida actual. Esto es imposible. Por el contrario, ella la separa de mí y la muestra estrictamente asentada en el pasado. Este es el punto en que Drewermann ha criticado con razón la exégesis histórico-crítica en la medida en que pretende ser autosuficiente. Esta exégesis, por definición, expresa la realidad, no de hoy, ni mía, sino de ayer, de otro. Por eso nunca puede mostrar al Cristo de hoy, mañana y siempre, sino solamente –si permanece fiel a sí misma– al Cristo de ayer.

A esto hay que añadir la segunda suposición, la homogeneidad del mundo y de la historia, es decir, lo que Bultmann llama la moderna imagen del mundo. M. Waldstein ha mostrado, con un cuidadoso análisis, que la teoría del conocimiento de Bultmann estaba totalmente influida por el neokantismo de Marburgo[55]. Gracias a él, sabía lo que puede y no puede existir. En otros exégetas, la conciencia filosófica estará menos pronunciada, pero la fundamentación mediante la teoría del conocimiento kantiana está siempre implícitamente presente, como acceso hermenéutico incuestionable a la crítica. Porque esto es así, la autoridad de la Iglesia no puede imponer sin más que se deba encontrar en la Sagrada Escritura una cristología de la filiación divina. Pero sí que puede y debe invitar a examinar críticamente la filosofía del propio método. En definitiva, se trata de que, en la revelación de Dios, Él, el Viviente y Verdadero, irrumpe en nuestro mundo y abre también la cárcel de nuestras teorías, con cuyas rejas nos queremos proteger contra esa venida de Dios a nuestras vidas. Gracias a Dios, en medio de la actual crisis de la filosofía y de la teología, se ha puesto hoy en marcha, en la misma exégesis, una nueva reflexión sobre los principios fundamentales, elaborada también gracias a los conocimientos conseguidos mediante un cuidadoso análisis histórico de los textos[56]. Éstos ayudan a romper la prisión de previas decisiones filosóficas, que paraliza la interpretación: la amplitud de la palabra se abre de nuevo.

El problema de la exégesis se encuentra ligado, como vimos, al problema de la filosofía. La indigencia de la filosofía, la indigencia a la que la paralizada razón positivista se ha conducido a sí misma, se ha convertido en indigencia de nuestra fe. La fe no puede liberarse, si la razón misma no se abre de nuevo. Si la puerta del conocimiento metafísico permanece cerrada,

si los límites del conocimiento humano fijados por Kant son infranqueables, la fe está llamada a atrofiarse: sencillamente le falta el aire para respirar. Cuando una razón estrictamente autónoma, que nada quiere saber de la fe, intenta salir del pantano de la incerteza «tirándose de los cabellos» –por expresarlo de algún modo–, difícilmente ese intento tendrá éxito. Porque la razón humana no es en absoluto autónoma. Se encuentra siempre en un contexto histórico. El contexto histórico desfigura su visión (como vemos); por eso necesita también una ayuda histórica que le ayude a traspasar sus barreras históricas[57]. Soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los «praeambula fidei»; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo. Sí: tenía razón Karl Barth al rechazar la filosofía como fundamentación de la fe independiente de la fe; de ser así, nuestra fe se fundaría, al fin y al cabo, sobre las cambiantes teorías filosóficas. Pero Barth se equivocaba cuando, por este motivo, proponía la fe como una pura paradoja que sólo puede existir contra la razón y como totalmente independiente de ella. No es la menor función de la fe ofrecer la curación a la razón como razón; no la violenta, no le es exterior, sino que la hace volver en sí. El instrumento histórico de la fe puede liberar de nuevo a la razón como tal, para que ella –introducida por éste en el camino– pueda de nuevo ver por sí misma. Debemos esforzarnos hacia un nuevo diálogo de este tipo entre fe y filosofía, porque ambas se necesitan recíprocamente. La razón no se salvará sin la fe, pero la fe sin la razón no será humana.

Perspectiva

Si consideramos la presente situación cultural, acerca de la cual he intentado dar algunas indicaciones, nos debe francamente parecer un milagro que, a pesar de todo, todavía haya fe cristiana. Y no sólo en las formas sucedáneas de Hick, Knitter y otros; sino la fe completa y serena del Nuevo Testamento, de la Iglesia de todos los tiempos. ¿Por qué tiene la fe, en suma, todavía una oportunidad? Yo diría lo siguiente: porque está de acuerdo con lo que el hombre es. Y es que el hombre es algo más de lo que Kant y los distintos filósofos poskantianos quieren ver y conceder. Kant mismo lo ha debido reconocer de algún modo con sus postulados. En el

hombre anida un anhelo inextinguible hacia lo infinito. Ninguna de las respuestas intentadas es suficiente; sólo el Dios que se hizo él mismo finito para abrir nuestra finitud y conducirnos a la amplitud de su infinitud, responde a la pregunta de nuestro ser. Por eso, también hoy la fe cristiana encontrará al hombre. Nuestra tarea es servirla con ánimo humilde y con todas las fuerzas de nuestro corazón y de nuestro entendimiento.

EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Presentación del Catecismo de la Iglesia Católica*

El Catecismo de la Iglesia Católica en su edición francesa ya fue presentado al público en París, el pasado 16 de noviembre. El día 7 de diciembre, el Santo Padre lo entregó formalmente a la cristiandad. Mientras tanto, se han preparado ya las traducciones italiana y española; otras traducciones seguirán dentro de poco tiempo. El texto latino oficial aparecerá más tarde: así podrá también tener en cuenta cuanto la experiencia de esas traducciones ha mostrado o podrá en adelante sugerir. Desde hace tiempo, este libro es objeto de discusiones públicas, al haberse dado a conocer, en su totalidad o en parte, diversas fases de su redacción. Lo que entonces se podía leer del Catecismo era, por lo general, seleccionado bastante unilateralmente. Así, podía dar la impresión de que se trataba propiamente de una lista de pecados y de que la Iglesia quería ante todo decir al hombre lo que no puede hacer. A pesar de eso, la curiosidad, más aún, la pasión con que este libro ha sido objeto de debate mucho tiempo antes de su publicación y más allá del ámbito de los cristianos católicos es un fenómeno de gran relieve. En efecto, incluso donde los comentarios fueron menos positivos, se advertía que la gente se sentía en cierto modo afectada por este libro, por sus interrogantes y por sus respuestas. Ha resultado evidente que el problema de qué es lo que nosotros como seres humanos debemos hacer, de cómo deberíamos plantear la vida para que nosotros mismos y el mundo seamos como debemos ser, es el problema esencial de nuestro tiempo y, en el fondo, de todos los tiempos.

Después de la caída de las ideologías, el problema del hombre, el problema moral, se plantea hoy de un modo totalmente nuevo: ¿Qué debemos hacer? ¿Qué hay que hacer para que la vida sea como debe ser? ¿Qué puede darnos a nosotros, y al mundo en su conjunto, un futuro digno de vivirse? Puesto que el Catecismo trata de estos interrogantes, es un libro que interesa a todos, mucho más allá del ámbito estrictamente teológico o eclesial. Y, sobre todo, puede despertar interés porque no reproduce una

opinión privada cualquiera, que algún individuo se ha inventado, sino que formula la respuesta que proviene de la gran experiencia comunitaria de la Iglesia de todos los siglos. Ahora bien, esta experiencia, a su vez, se remite a un evento cognoscitivo, que tiene sus raíces más allá de lo que es simplemente humano, y transmite una revelación divina, es decir, lo que pudieron ver y oír personas que estuvieron en contacto con Dios mismo.

De lo que hemos dicho hasta aquí puede nacer la pregunta: entonces, el Catecismo ¿es un libro de moral? Y la respuesta reza así: ciertamente lo es, pero es algo más. Trata del ser humano, pero con la convicción de que la pregunta sobre el hombre no puede separarse de la pregunta sobre Dios. No se habla de modo correcto sobre el hombre si no se habla también de Dios. Pero de Dios sólo podemos hablar correctamente si él mismo nos dice quién es. Por eso, las directrices morales que ofrece el Catecismo no se deben separar de lo que dice sobre Dios y sobre la historia de Dios con nosotros. El Catecismo debe leerse como una unidad. Se leerían de modo incorrecto las páginas sobre la moral si se separasen de su contexto, es decir, de la profesión de la fe, de la doctrina acerca de los sacramentos y la oración. En efecto, la afirmación fundamental sobre el hombre en el Catecismo reza así: el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Todo lo que se dice acerca de la conducta recta del hombre se funda en esta perspectiva central. En ella se fundan los derechos humanos, que son propios de la persona humana, desde su concepción hasta el último instante de su existencia. No hay necesidad de que nadie se los otorgue, de la misma forma que nadie se los puede arrebatar. Él los tiene por sí mismo. En su semejanza con Dios se funda, por tanto, también la dignidad humana, que permanece intocable en todo hombre, precisamente por ser hombre. Por último, en ella se halla incluida también la unidad y la igualdad de todos los seres humanos: todos los seres humanos son criaturas del único Dios y, por ello, todos gozan de igual dignidad, todos están unidos recíprocamente con un vínculo fraterno, todos son responsables unos de otros y están llamados a amar al prójimo, sea quien sea.

La pregunta sobre el hombre y sobre Dios en la visión del Catecismo están inseparablemente unidas. Por consiguiente, todo lo que se dice sobre nuestra conducta moral puede decirse sólo partiendo de lo dicho sobre Dios, de lo dicho sobre aquel Dios que se ha revelado a sí mismo en Jesucristo.

Así resulta evidente también que, en esta concepción de la moral, no se trata de un cúmulo de prohibiciones, de una lista de pecados. Se trata siempre de la pregunta: ¿cómo puedo hacer para que mi existencia humana sea como debe ser? ¿Cómo puedo ser feliz en la vida? El Catecismo toma aquí claramente la concepción moral de san Agustín, que en su planteamiento fundamental es muy simple. En el camino atormentado de su vida se encontraba siempre con la misma pregunta:

¿cómo puedo ser feliz? Esto nos lo preguntamos todos; el anhelo de felicidad es parte integral de nuestra naturaleza. El Catecismo nos dice, partiendo de la fe de la Iglesia, que la felicidad se puede alcanzar solamente en unión con los demás, en la responsabilidad por toda la humanidad. Ahora bien, la comunión de los hombres entre sí y la responsabilidad de unos por otros sólo se dan, en definitiva, en la comunión con Dios y en la responsabilidad ante Dios. La moral, en este sentido, es una enseñanza sobre lo que es la felicidad y cómo podemos encontrarla. Desde luego, no se trata de una felicidad egoísta, que es una felicidad aparente, sino de la felicidad verdadera. Por lo demás, es muy simple también la respuesta esencial que, con la Biblia, con la fe de la Iglesia, da el catecismo a su vez: la felicidad del hombre es el amor. En este sentido, la moral del catecismo es la enseñanza acerca de lo que es el amor. A este propósito, nos dice que la esencia del verdadero amor se ha hecho visible en la persona de Jesucristo, en su palabra, en su vida y en su muerte. Nos dice también que los diez mandamientos son sólo una exposición de los caminos del amor, y que sólo los leeremos correctamente si lo hacemos junto con Jesucristo. En este sentido, todos los contenidos esenciales de la profesión de la fe se vuelven a encontrar en la parte moral y allí se convierten en praxis. En efecto, la moral del Catecismo tiene su punto de partida en lo que el Creador ha puesto en el corazón de cada uno: el anhelo de felicidad y de amor. Aquí se hace visible también lo que significa la semejanza con Dios: el ser humano es semejante a Dios por el hecho de que puede amar y es capaz de la verdad. El comportamiento moral es, por tanto, en el más profundo sentido de la palabra, un comportamiento a la medida de la creación. Si la tradición moral católica y, siguiéndola, también el Catecismo, hablan de la naturaleza del ser humano, de la ley natural y del comportamiento según la naturaleza, no pretenden con eso un presunto

biologismo, sino el comportamiento a partir de lo que el Creador ha puesto en nuestro ser. Por consiguiente, el centro de toda moral es el amor y, siguiendo siempre esa orientación, nos encontramos inevitablemente con Cristo, el amor de Dios que se hizo hombre.

Me he detenido tan ampliamente en la visión del problema moral, como lo presenta el Catecismo, no para aislar de nuevo la moral, sino, al contrario, para suscitar vuestro interés por el Catecismo en su conjunto y, también, por lo que no corresponde inmediatamente a una curiosidad del presente. Permitidme añadir ahora algunas breves consideraciones sobre las otras partes y sobre algunas particularidades de la estructura del Catecismo. La primera parte, como ha hecho desde los tiempos más antiguos la catequesis bautismal, sigue la profesión de fe, es decir, el así llamado Símbolo Apostólico. Este Símbolo en los primeros siglos fue la confesión bautismal de la Iglesia en Roma, y desde Roma pasó así a toda la cristiandad occidental; pero coincide perfectamente, en su estructura esencial y en sus afirmaciones, con los símbolos bautismales orientales. El hecho de que lo hayamos escogido como hilo conductor para el Catecismo no puede, por tanto, considerarse una preferencia unilateral por la tradición occidental.

Una tradición que se remonta hasta el siglo IV subdivide el Símbolo en doce artículos, partiendo del número doce de los Apóstoles. Esta subdivisión tiene, ciertamente, un sentido válido, pero la estructura originaria es más simple: en cuanto confesión bautismal, el Símbolo Apostólico, al igual que la fórmula bautismal, es también, de forma muy simple, una confesión de fe en el Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta estructura triple, común a todas las confesiones bautismales, es la que hemos seguido. Así aparece bien la jerarquía de las verdades: la fe cristiana es, en el fondo, simplemente fe en Dios; todo el resto es desarrollo. Nuestra fe no es una teoría, sino un evento, un encuentro con el Dios vivo, que es nuestro Padre, que en su Hijo Jesucristo asumió la naturaleza humana, en el Espíritu Santo nos une, y en todo esto permanece Uno, un único Dios. Gracias al vínculo que une la enseñanza de la fe con la confesión bautismal, resulta claro también que la catequesis no es una simple comunicación de una teoría religiosa, sino que quiere poner en

movimiento un proceso vital: el ingreso en el bautismo, en la comunión con Dios.

De este modo se pasa con toda naturalidad de la primera a la segunda parte, en la que se presentan los siete sacramentos. Los sacramentos son la Iglesia en su realización. Toda la historia de las religiones conoce signos sagrados. El ser humano sólo puede entrar en contacto con lo eterno a través de lo sensible, pero las cosas de este mundo han sido creadas, también internamente, para servir como mediación para el contacto con Dios. De este modo, los signos de la creación y el mundo simbólico preparado por las religiones pudieron ser asumidos por la fe, convirtiéndose así, según el mandato de Cristo, en signos de la redención. Precisamente por esto siempre hemos tratado de presentar los sacramentos a partir de su forma litúrgica. Por ello, esta segunda parte representa también una introducción a la liturgia de la Iglesia. Nuestra dificultad consistía en que, en un libro destinado a toda la Iglesia, no podíamos partir de un rito determinado, por ejemplo el latino. La aplicación a los diversos ritos debe hacerse en la catequesis. Nos hemos preocupado por poner de relieve la estructura fundamental común a los diversos ritos. Esa labor no fue siempre muy fácil, pero resultó una tarea fascinante: se puede ahora ver cómo, dentro de la gran diversidad de las formas litúrgicas, siguen siendo comunes los símbolos fundamentales y así manifiestan claramente la voluntad del mismo Cristo.

La cuarta parte, sobre la oración, resume en cierto modo las partes anteriores: la oración es fe aplicada. Está unida de modo inseparable con el mundo sacramental: los sacramentos presuponen la oración personal y, a su vez, sólo ellos dan a la oración personal su orientación sólida, en cuanto que la insertan en la oración común de la Iglesia y, por consiguiente, en el diálogo de Cristo con el Padre. Pero también la oración y la moral son inseparables: sólo a partir de la conversión a Dios se abren los caminos de una auténtica realización humana. De la oración recibimos en todo momento las correcciones necesarias; gracias a la reconciliación con Dios resulta posible la reconciliación entre nosotros. El Catecismo, por lo demás, en la línea de las grandes tradiciones catequéticas, da a la parte sobre la oración, que en sustancia es un comentario al Padrenuestro, también otro significado: la oración es expresión de nuestra esperanza. El hecho de que

oremos, es decir, el hecho de que tengamos necesidad de pedir, revela que nuestra vida y el mundo son imperfectos y precisan de una ayuda de lo alto. El hecho de que se nos permita y seamos capaces de orar, muestra que hemos recibido el don de una esperanza, que encontramos resumida en la invocación: ¡Venga Tu reino! Cuando decimos estas palabras, oramos por el mundo actual, pero oramos también, al mismo tiempo, por la vida eterna, por el mundo nuevo. Y, así, en las cuatro partes del Catecismo se manifiesta la integración recíproca de la fe, la esperanza y la caridad. Desde el momento en que creemos, se nos concede esperar. Y puesto que creemos y esperamos, podemos amar.

Para concluir, dos aclaraciones técnicas para la lectura del libro. Las anotaciones de tipo histórico y las exposiciones doctrinales complementarias han sido impresas en letra pequeña y pueden pasarlas por alto los lectores menos interesados en ellas. También hemos reproducido en letra pequeña un gran número de textos breves y densos, tomados de los Santos Padres, de la liturgia, del Magisterio y de la historia de la Iglesia, que deberían ilustrar algo de la riqueza de la fe y de su belleza. Al respecto hemos tratado de presentar un testimonio equilibrado de oriente y occidente, para que aparezca claro el carácter realmente católico del Catecismo; y también hemos procurado insertar palabras de mujeres santas. El carácter catequético del libro se manifiesta de forma muy evidente en los resúmenes, que se encuentran al final de cada unidad temática. El Catecismo mismo explica, al respecto, que su finalidad consiste en ofrecer sugerencias a la catequesis local para fórmulas sintéticas y fáciles de memorizar (n. 22).

Naturalmente, habría aún mucho que decir, por ejemplo, sobre el carácter ecuménico del libro, su relación con los catecismos locales, el trabajo catequético concreto y otros puntos. Pero todo eso se debe dejar a una reflexión ulterior sobre el Catecismo y, por otra parte, ya se han dicho muchas cosas que contribuyen a aclarar esos aspectos. Mi exposición quería ser sólo una invitación a la lectura y ofrecer una ayuda para encontrar la puerta de ingreso a esta lectura. Como conclusión, quisiera leer las palabras que recoge el Catecismo al final de su Prólogo, tomadas del Prólogo del Catecismo de Trento:

«Toda la sustancia de la doctrina y de la enseñanza debe orientarse a la caridad, que no acabará nunca. En efecto, sea que se expongan las verdades de la fe, los motivos de la esperanza o los deberes de la actividad moral, siempre y en todo se debe poner de relieve el amor de nuestro Señor, para dar a entender que todo ejercicio de perfecta virtud cristiana no puede brotar más que del amor, como en el amor encuentra, por lo demás, su fin último» (n. 25, *Catecismo Romano*, *Proemio 10*).

Actualidad doctrinal del Catecismo de la Iglesia Católica después de 10 años de su publicación*

El Catecismo de la Iglesia Católica, que el Papa Juan Pablo II entregó a la cristiandad el 22 de octubre de 1992 con la Constitución Apostólica *Fidei Depositum* («Depósito de la fe»), salía al encuentro, por un lado, de un anhelo, que estaba vivo en todas las partes de la Iglesia; pero, por otro, se topó con un muro de escepticismo, más aún, de rechazo en sectores del mundo intelectual católico occidental. Después del giro epocal del Concilio Vaticano II, los instrumentos catequísticos utilizados hasta entonces parecían insuficientes y ya no a la altura de la conciencia de fe, como se había expresado en el Concilio.

Así tuvo lugar el inicio de una múltiple experimentación, análogamente a lo que entonces sucedía en la liturgia. A pesar de todas las cosas valiosas que se podían encontrar en las diversas publicaciones, faltaba, sin embargo, una visión de conjunto. Parecía que había llegado a ser problemático comprender qué cosas eran todavía válidas después del grande giro conciliar. Por esto, pastores y fieles esperaban un nuevo texto de referencia según el cual fuera posible orientar la catequesis y en el cual volviera a ser visible la síntesis de la doctrina católica según las lineas trazadas por el Concilio. Una parte de los teólogos y de los especialistas de la catequesis era contraria a ello por el deseo comprensible del intelectual de poder experimentar lo más posible en un espacio libre. La certeza de fe parecía en contraste con la libertad y la apertura de la reflexión que está siempre en progreso. Sin embargo, la fe no es ante todo un material de experimentos

intelectuales, sino el fundamento sólido –la hipóstasis, dice la Carta a los Hebreos (11, 1)–, sobre el cual podamos vivir y morir. Y como la ciencia no se ve impedida por las certezas alcanzadas, más aún, las certezas alcanzadas son la condición de su progreso, así también las certezas que nos da la fe abren horizontes siempre nuevos, mientras el dar vueltas continuamente sobre sí misma de la reflexión experimental termina por causar aburrimiento.

En esta situación hubo, por una parte, un grande agradecimiento por el Catecismo, en cuya preparación habían colaborado todos los componentes de la Iglesia, obispos, sacerdotes y laicos; por la otra, también un rechazo hostil, que encontraba siempre nuevos motivos. Fueron criticadas las supuestas modalidades centralistas de la preparación, lo cual simplemente con toda evidencia va contra la verdad histórica. El contenido mismo fue etiquetado como estático, dogmático y «preconciliar». El Catecismo, se decía, no habría tenido conciencia del desarrollo teológico, en particular exegético, del último siglo; no sería ecuménico; no sería dialógico, sino apodícticoafirmativo. Por eso no se podría hablar de una actualidad doctrinal, ni entonces, hace diez años, ni, naturalmente, mucho menos hoy.

Valores y límites de un Catecismo

¿Qué pensar de tales opiniones? Para colocarlas en su luz adecuada y entablar un diálogo con sus exponentes –en la medida en que ellos estén dispuestos a hacerlo–, ante todo se debe reflexionar sobre la naturaleza de un catecismo y sobre su género literario específico. El catecismo no es un libro de teología, sino un texto de la fe, o sea, de la doctrina de la fe. Esta diferencia fundamental con frecuencia no siempre se tiene suficientemente en cuenta en la conciencia teológica actual. La teología no inventa en un itinerario de reflexión intelectual lo que puede creer o no creer; en tal caso la fe cristiana sería totalmente producto de nuestro pensamiento y no sería algo diverso de la filosofía de la religión. La teología, si tiene una precisa visión de sí, es más bien el esfuerzo por comprender el don de una verdad que la precede. El Catecismo cita a este propósito la conocida frase de san Agustín, en la cual se sintetiza clásicamente la esencia del compromiso teológico: «*Creo para comprender y comprendo para mejor creer*» (158; *Sermo* 43, 7, 9).

Pertenece constitutivamente a la teología la relación entre el dato que nos es ofrecido por Dios en la fe de la Iglesia, y nuestro esfuerzo por apropiarnos de este dato en la comprensión racional. El objetivo del Catecismo es precisamente presentar este dato que nos precede, la formulación doctrinal de la fe que se ha desarrollado en la Iglesia; es un anuncio de la fe y no una teología, aunque naturalmente forma parte de una presentación adecuada de la doctrina de fe de la Iglesia, una reflexión que busca comprender y, en este sentido, la fe se abre a la comprensión y a la teología. Asimismo no queda eliminada la diferencia entre anuncio o testimonio, por una parte, y reflexión teológica, por la otra.

Así podemos ahora esbozar también el género literario del Catecismo, que deriva de su cometido. Su forma literaria fundamentalmente no es la discusión, la «*quaestio disputata*», como expresión clásica del trabajo teológico. Su forma literaria es más bien el testimonio, el anuncio que nace de la certeza interna de la fe. También aquí hay que precisar algunos puntos: también el testimonio se dirige al otro y, por tanto, hace referencia a su horizonte de comprensión; también el testimonio lleva en sí la referencia inteligente de la palabra acogida, pero sigue siendo no obstante diverso del lenguaje de la razón que busca en modo científico. En el caso del Catecismo de la Iglesia Católica, hay que añadir un factor más: los destinatarios de este libro, del cual depende toda forma ulterior de mediación, son muchos y variados. El Papa menciona en el punto cuarto de la citada Constitución Apostólica la lista de los destinatarios a quienes está dedicado el libro: los pastores y los fieles, entre los cuales se entienden en particular los miembros de la Iglesia empeñados en la catequesis; luego, «todos los fieles», por lo mismo también el ámbito ecuménico, y finalmente –así dice el Papa– este libro «es ofrecido a todo hombre que nos pida razón de la esperanza que hay en nosotros (1 *P* 3, 15) y que quiera conocer lo que cree la Iglesia Católica».

Si se tiene presente que, de este modo, se dirige no sólo a niveles muy diversos de preparación, sino a todos los continentes y a situaciones culturales muy diferentes, es evidente que este libro no puede constituir la última etapa de un camino de mediaciones, sino que ha de contar con ulteriores mediaciones más próximas a las diversas situaciones. Si llegara a ser más directamente «dialógico» para un determinado ambiente –por

ejemplo, para intelectuales occidentales– y adoptase su estilo, lo único que lograría sería llegar a ser más inaccesible para todos los demás. Por esto, su estilo debía, por así decir, colocarse muy por encima de contextos culturales concretos y tratar de dirigirse a los hombres como tales, dejando, sin embargo, las posteriores mediaciones culturales a las iglesias locales respectivas. El hecho de que el Catecismo haya sido acogido positivamente en regiones y ambientes sociales del todo diversos, muestra que el esfuerzo por hacerse comprender por encima de las diversidades de preparación y de cultura ha sido un logro sorprendentemente bueno. En efecto, si esto no fuera posible, la unidad de la Iglesia, la unidad de la fe, la unidad de la humanidad sería una ficción.

Pero, ¿qué decir –prescindiendo de estos problemas formales– de la actualidad doctrinal de los contenidos del Catecismo? Si se quisiera responder en modo apropiado, se debería recorrer uno después de otro cada uno de los párrafos, desde el inicio hasta el fin. Entonces se haría una gran cantidad de descubrimientos preciosos y se podría ver cuán profundamente el Catecismo ha sido plasmado por las intuiciones del Concilio Vaticano II, cuánto aquél ofrezca, precisamente por su sobriedad teológico-especialística, para nuevos puntos de reflexión incluso en el trabajo teológico. Sería instructivo un examen transversal de temas diversos como, por ejemplo, el ecumenismo, la relación Israel-Iglesia, la relación entre fe y otras religiones, fe y creación, símbolos y signos, etc. Ahora no es posible examinar todo esto. Quisiera limitarme a algunos aspectos ejemplares, que han tenido particular relieve en el debate público.

El uso de la Escritura en el Catecismo

Fueron particularmente duros los ataques al uso que el Catecismo hace de la Escritura. Dicho uso, como ya se ha dicho, no habría tenido conciencia del trabajo exegético de todo un siglo; así por ejemplo, sería tan ingenuo hasta el punto de citar pasos del Evangelio de Juan para delinear la figura histórica de Jesús; se inspiraría en una fe literalista que se podría ya calificar como fundamentalista, etc. A este propósito y en referencia a la tarea específica del Catecismo ya indicada, se debería reflexionar muy cuidadosamente sobre el modo en que este libro debe hacer uso de la exégesis histórico-crítica. En relación a una obra que ha de presentar la fe –

no hipótesis–, y que por un tiempo más bien largo ha de ser «punto de referencia segura y auténtica para la enseñanza de la doctrina católica» (así se expresa el Papa en la Constitución Apostólica, n. 4), se debería tener presente cuán rápidamente cambian las hipótesis exegéticas y cuán grande es en la realidad la disensión sobre muchas tesis, incluso entre autores contemporáneos. El Catecismo, por tanto, ha dedicado uno de sus artículos –en los números 101-104 del libro– expresamente a una reflexión específica sobre el uso recto de la Escritura en el testimonio de la fe. Esta sección ha sido valorada por exégetas importantes como una síntesis metodológica muy lograda, que afronta la cuestión de la naturaleza no sólo histórica, sino propiamente teológica de la interpretación de la Escritura.

A este propósito, es necesario responder antes a la pregunta: ¿qué es propiamente la Sagrada Escritura? ¿Qué hace que esta colección literaria en cierta medida heterogénea, cuyos tiempos de formación se extienden a lo largo de un milenio, sea un único libro, un único texto sagrado, que como tal es interpretado? Si se profundiza en este interrogante, emerge claramente toda la especificidad de la fe cristiana y de su concepción de la revelación. La fe cristiana tiene su especificidad ante todo en el hecho de que se refiere a eventos históricos o, mejor, a una historia coherente, que ha sucedido realmente como historia. En este sentido, le es esencial la cuestión de la factualidad, de la realidad del evento y, por tanto, debe dar espacio al método histórico. Sin embargo, tales eventos históricos son significativos para la fe solamente porque es cierto que en ellos Dios mismo ha actuado de modo específico y los eventos llevan en sí algo que va más allá de su simple facticidad histórica, algo que procede de otra parte y le da un significado para todos los tiempos y para todos los hombres. Esta «excedencia de significado» no debe ser separada de los hechos, no es un significado yuxtapuesto sucesivamente a ellos desde fuera, sino que está presente en el evento mismo, aunque trascendiendo, por lo demás, la pura facticidad. Precisamente en esta trascendencia inherente al hecho mismo se encuentra la importancia de toda la historia bíblica. Esta estructura específica de la historia bíblica se refleja en los libros bíblicos: ellos, por un lado, son expresión de la experiencia histórica de este pueblo, pero, dado que la historia misma es algo más que la sola acción y pasión del pueblo, en estos libros no habla en realidad sólo el pueblo, sino aquel Dios que actúa

en él y por medio de él. La figura del «autor», que es tan importante para la búsqueda histórica, está, pues, articulada en tres niveles: el autor individual, de hecho, está sostenido a su vez por el pueblo en su conjunto. Esto se revela precisamente en los constantes añadidos nuevos y en las nuevas modificaciones de los libros; aquí la crítica de las fuentes (a pesar de muchas exageraciones e hipótesis poco plausibles) nos ha regalado descubrimientos valiosos. Al final no es sólo un autor individual quien habla, sino que los textos crecen en un proceso de reflexión, de cultura, de nueva comprensión, que supera a cada autor individual. Sin embargo, precisamente en este proceso de superaciones continuas, que relativiza a todos los autores individuales, está en acto un trascendimiento más profundo: en este proceso de superaciones, de purificaciones, de crecimiento, está operante el Espíritu inspirador, que en la palabra conduce los hechos y los eventos, y en los eventos y en los hechos empuja nuevamente a la palabra.

Quien reflexione sobre esta realidad dramática, aquí sólo muy sumariamente aludida, del devenir de la escritura de la palabra bíblica, verá sin duda que su interpretación –incluso independientemente de interrogantes propiamente creyentes– debe ser algo extremamente complejo. Sin embargo, quien viva en la fe de este mismo pueblo y se encuentre dentro de este proceso, al interpretar esa misma palabra bíblica, deberá tener en cuenta también la última instancia, que él sabe operante en ella. Sólo entonces se puede hablar de interpretación teológica, que de hecho no elimina la histórica, sino que la amplía en una nueva dimensión.

A partir de tales presupuestos, el Catecismo ha descrito la doble dimensión de una correcta exégesis bíblica, a la cual pertenecen, por una parte, los métodos típicos de la interpretación histórica; pero, por otra –si se considera esta literatura como un solo libro, más aún, un libro sagrado–, deben añadirse otras formas metodológicas. En los números 109 y 110 se mencionan con referencia a la *Dei Verbum* n. 12 las exigencias fundamentales de una exégesis histórica: prestar atención a la intención de los autores, a las condiciones de su tiempo y de su cultura, así como tener en cuenta los modos propios de su época: de sentir, de hablar, de narrar en aquel tiempo (n. 110). Pero se deben añadir, además, aquellos elementos metodológicos que derivan de la comprensión de los libros como un solo

libro y como el fundamento de la vida del pueblo de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento: prestar atención al contenido y a la unidad de toda la Escritura; leer la Escritura en la Tradición viva de toda la Iglesia; estar atentos a la analogía de la fe (nn. 112-114).

Querría citar al menos el hermoso texto con el cual el Catecismo presenta el significado de la unidad de la Escritura y lo ilustra con una cita de santo Tomás: «*Por muy diferentes que sean los libros que la componen, la Escritura es una en razón de la unidad del designio de Dios, del que Cristo Jesús es el centro y el corazón, abierto desde su Pascua* (cf. *Lc* 24, 25-27. 44-46*). "El corazón de Cristo designa la Sagrada Escritura que hace conocer el corazón de Cristo. Este corazón estaba cerrado antes de la Pasión porque la Escritura era oscura. Pero la Escritura fue abierta después de la Pasión, porque los que en adelante tienen inteligencia de ella consideran y disciernen de qué manera deben ser interpretadas las profecías"* (*Psal.* 21, 11*)*» (n. 112).

De esta naturaleza compleja del género literario «Biblia» deriva también que no se pueda fijar el significado de cada uno de sus textos en referencia a la intención histórica del primer autor –por lo general determinado de modo hipotético–. Todos los textos se encuentran en realidad en un proceso de continuas reescrituras, en las cuales su potencial de sentido se manifiesta cada vez más y, por tanto, ningún texto pertenece simplemente a un autor histórico individual. Puesto que el texto mismo tiene un carácter procesual, no es lícito, aun a partir de su propio género literario, fijarlo en un momento histórico determinado y allí encerrarlo; en tal caso, el texto quedaría anclado en el pasado, mientras que leer la Escritura como Biblia significa precisamente que se encuentra el presente en la palabra histórica y se abre un futuro.

La doctrina del sentido múltiple de la Escritura, que ha sido desarrollada por los Padres y ha encontrado un tratamiento sistemático en la edad media, a partir de esta configuración particular del texto, hoy es nuevamente reconocida como científicamente adecuada. El Catecismo ilustra, por tanto, brevemente la concepción tradicional de los cuatro sentidos de la Escritura –diríamos más bien de las cuatro dimensiones del sentido del texto–. Está ante todo el así llamado sentido literal, es decir, el significado histórico-literario, que se trata de volver a proponer como expresión del momento

histórico del nacimiento del texto. Está el así llamado sentido «alegórico»; desafortunadamente esta palabra desacreditada nos impide captar exactamente aquello de lo que se trata: en la palabra lejana de una determinada constelación histórica se trasluce en realidad un itinerario de la fe, que introduce este texto en el conjunto de la Biblia y más allá de aquel tiempo, lo orienta en todo tiempo a partir de Dios y hacia Dios. Está luego la dimensión moral –la palabra de Dios es siempre indicación de un camino– y, finalmente, está la dimensión escatológica, la superación hacia aquello que es definitivo y el acceso al mismo; la tradición lo llama «sentido anagógico».

Esta visión dinámica de la Biblia en el contexto de la historia del pueblo de Dios, vivida y que continúa, conduce después a una ulterior adquisición muy importante sobre la esencia del cristianismo: «la fe cristiana, sin embargo, no es una "religión del Libro"», dice lapidariamente el Catecismo (n. 108). Es ésta una afirmación extremamente importante. La fe no se refiere simplemente a un libro, que como tal sería la única y última instancia para el creyente. Al centro de la fe cristiana no se encuentra un libro, sino una persona, Jesucristo, que es él mismo la Palabra viviente de Dios y se hace conocer, por así decir, en las palabras de la Escritura, las cuales, a su vez, pueden ser comprendidas rectamente únicamente en la vida con Él, en la relación viviente con Él. Y puesto que en Cristo se ha edificado y se edifica la Iglesia, el pueblo de Dios, como su organismo viviente, su «cuerpo», es esencial a la relación con Él la participación en el pueblo peregrinante, que es verdadero y propio autor humano, al cual le es confiada la Biblia como su propio tesoro, como queda dicho.

Si Cristo vivo es la verdadera norma adecuada de la interpretación de la Biblia, esto significa que comprenderemos rectamente este libro sólo en la común comprensión creyente, sincrónica y diacrónica, de la Iglesia entera. Fuera de este contexto vital la Biblia es solo una colección literaria más o menos heterogénea, no la indicación de una camino para nuestra vida. Escritura y tradición no se pueden separar. El gran teólogo de Tubinga Johann Adam Möhler, ha ilustrado este vínculo necesario de modo insuperable en su obra clásica «*Die Einheit in der Kirche*» («La unidad en la Iglesia»), cuya lectura no será nunca suficientemente encarecida. El Catecismo subraya este vínculo, en el cual está incluída la autoridad

interpretativa de la Iglesia, como la testimonia expresamente la segunda Epístola de Pedro: «*Sabe ante todo esto: ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia*…» (1, 20).

Hemos de alegrarnos al saber que el Catecismo, con esta visión de la exégesis de la Escritura, está en concordancia con tendencias significativas de la exégesis reciente. La exégesis canónica subraya la unidad de la Biblia como principio de interpretación; la interpretación sincrónica y diacrónica son cada día más reconocidas en su igual dignidad. El vínculo esencial de Escritura y Tradición es subrayado por famosos exégetas de todas las confesiones; queda claro que una exégesis separada de la vida de la Iglesia y de sus experiencias históricas no puede ir más allá de la categoría de las hipótesis, que ha de vérselas con la superabilidad en cualquier momento de lo que es dicho en aquel instante. Hay todos los motivos para revisar el juicio apresurado sobre el carácter rudimental de la exégesis escriturística del Catecismo y para alegrarse de que él mismo lea sin complejos la Escritura como palabra presente y pueda así dejarse plasmar por la Escritura en todas sus partes como por una fuente viva.

La doctrina de los sacramentos en el Catecismo

Dejadme decir todavía algo más sobre la actualidad doctrinal de la segunda y tercera parte de nuestro libro. La novedad, totalmente determinada por el Vaticano II, de la segunda parte dedicada a los sacramentos aparece clara ya desde su título: «*La celebración del misterio cristiano*». Esto significa que los sacramentos son concebidos, por una parte, en el contexto de la historia de la salvación, a partir del misterio pascual –el centro pascual de la vida y de la obra de Cristo–, como representación del misterio pascual, en el que estamos insertos nosotros. Por otra parte, significa que los sacramentos son interpretados a partir de la celebración litúrgica concreta. El Catecismo con esto ha dado un paso importante en relación a la tradicional doctrina neoescolástica sacramental. Ya la teología medieval había separado notablemente la consideración teológica de los sacramentos de su realización litúrgica y, prescindiendo de ésta, había profundizado en las categorías de la institución, del signo, de la eficacia, del ministro y del destinatario, de manera que sólo cuanto se refería al signo presentaba un vínculo con la celebración litúrgica. Por otra parte, también el signo era considerado no tanto a partir de la forma litúrgica, viva y concreta, sino que era analizado según las categorías filosóficas de materia y forma. Así liturgia y teología se separaron siempre más la una de la otra; la dogmática no interpretaba la liturgia, sino sus contenidos teológicos abstractos, de tal modo que la liturgia debía aparecer casi como un conjunto de ceremonias que revestía lo esencial –la materia y la forma– y, por tanto, podría también ser substituible. A su vez, la «ciencia litúrgica» (en la medida en que se podía hablar de tal ciencia) llegó a ser una enseñanza de las normas litúrgicas vigentes, acercándose así a una especie de positivismo jurídico. El movimiento litúrgico de los años veinte trató de superar esta separación peligrosa y buscó comprender la naturaleza de los sacramentos a partir de su forma litúrgica, y concebir la liturgia no sólo como un conjunto más o menos casual de ceremonias, sino como la expresión adecuada del sacramento en la celebración litúrgica, desarrollada desde su interior.

La Constitución sobre la liturgia del Vaticano II ha iluminado con nueva luz esta síntesis de un modo excelente, aunque con mucha sobriedad, y así

ha propuesto tanto a la teología cuanto a la catequesis la tarea de comprender a partir de este vínculo de manera nueva y más profunda la liturgia de la Iglesia y de sus sacramentos. Desafortunadamente esta tarea no ha sido plenamente cumplida hasta ahora. La ciencia litúrgica tiende nuevamente a separarse de la dogmática y a proponerse como una especie de técnica de la celebración litúrgica. A su vez, tampoco la dogmática ha tomado todavía de modo convincente la dimensión litúrgica. Un muy inoportuno celo reformador se funda en el hecho que se continúa viendo la forma litúrgica sólo como un conjunto de ceremonias que se pueden substituir arbitrariamente con otros «hallazgos». A este propósito, en el Catecismo encontramos estas áureas palabras, a partir de la profundidad de una comprensión verdaderamente litúrgica: «*Por eso ningún rito sacramental puede ser modificado o manipulado a voluntad del ministro o de la comunidad. Incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a su arbitrio, sino solamente en virtud del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgi*a» (n. 1125). El Catecismo, con su tratamiento de la liturgia que introduce y da el planteamiento a la parte sacramental, ha realizado un gran paso adelante y, por lo mismo, ha sido acogido con grandes alabanzas por liturgistas de gran autoridad, por ejemplo, por el estudioso de Tréveris, Balthasar Fischer.

Sin entrar en detalles, querría a título de ensayo señalar algunos aspectos de la doctrina sacramental del Catecismo, en los cuales puede aparecer de modo ejemplar su actualidad doctrinal. El propósito de ilustrar cada uno de los sacramentos a partir de su forma celebrativa litúrgica se encontró inicialmente con la dificultad del hecho que la liturgia de la Iglesia consiste en una pluralidad de ritos; no existe, pues, una forma litúrgica unitaria para toda la Iglesia. Esto no creaba ningún problema para un catecismo que estuviera destinado sólo a la Iglesia occidental (latina) o a una iglesia particular. Sin embargo, un catecismo que, como el nuestro, pretende ser «católico» en sentido fuerte, que está, pues, dirigido a la Iglesia en la pluralidad de sus ritos, no puede privilegiar un rito de modo exclusivo. Entonces, ¿cómo se debe proceder? El Catecismo cita ante todo el texto más antiguo de una descripción de la celebración eucarística cristiana, que Justino mártir trazó en una apología del cristianismo dirigida al emperador pagano Antonino Pío (138-161) hacia el año 155 después de Cristo (n.

1345). De este texto fundamental de la tradición, que es anterior a la formación de los diversos ritos, podemos deducir la estructura esencial de la celebración eucarística, que ha permanecido común en todos los ritos –*Missa omnium saeculorum*–. La referencia a este texto permite así, al mismo tiempo, comprender mejor cada uno de los ritos y descubrir en ellos la estructura común del sacramento cristiano central, que ultimadamente se remonta al tiempo de los apóstoles y así a la institución por parte del Señor mismo. La solución encontrada aquí es indicativa para la concepción del Catecismo en su conjunto, que no podía nunca ser sólo occidental y –como gusta tanto a las iglesias orientales–, tampoco sólo bizantina, sino que debía tener en cuenta toda la amplitud de la tradición. Forma parte de los aspectos más preciosos de este libro el gran número de textos de los Padres y de los testigos de la fe de todos los siglos –varones y mujeres – que han sido en él incluídos. Una visión del índice de nombres muestra que se ha dado gran espacio a los Padres de Oriente y de Occidente, pero también las voces de mujeres santas tienen una presencia considerable, de Juana de Arco o Catalina de Siena a Rosa de Lima, pasando por Teresa de Lisieux y Teresa de Ávila. Este tesoro de citas confiere por sí solo al Catecismo un valor específico tanto para la meditación personal cuanto para el ministerio de la predicación.

Otro aspecto en la teología del culto del Catecismo, sobre el cual querría llamar la atención, está constituido por la acentuación de la dimensión pneumatológica de la liturgia. Precisamente la pneumatología –la doctrina sobre el Espíritu Santo– es un tema sobre el que se debería leer el Catecismo de modo transversal, para conocer su fisonomía particular. Es fundamental la sección sobre el Espíritu Santo en el cuadro de la interpretación de la Confesión de fe (nn. 683-747). El libro subraya ante todo el entramado denso de cristología y pneumatología, que ya aparece visible, por ejemplo, en el nombre de Mesías, Cristo, el Ungido. En efecto, «la unción» significa en la tradición patrística el ser penetrado por parte de Cristo por el Espíritu Santo, «el ungüento» vivo. Encuentro particularmente importante y útil la sección sobre los símbolos del Espíritu Santo (nn. 694-701), donde se manifiesta también un aspecto típico del Catecismo: su atención a las imágenes y a los símbolos. No se refleja solamente a partir de conceptos abstractos, sino que se ponen en primer plano precisamente los

símbolos, que nos ofrecen una visión interior, muestran la transparencia del cosmos para el misterio de Dios y, al mismo tiempo, abren la relación con el mundo de las religiones. Con el acento sobre la imagen y el símbolo estamos ya nuevamente en el ámbito de la teología litúrgica, puesto que de hecho la celebración litúrgica vive esencialmente del símbolo. El tema del Espíritu Santo retorna luego en la doctrina de la Iglesia (nn. 797-810), aquí como aspecto de una visión esencialmente trinitaria de la Iglesia. Y después lo encontramos nuevamente ampliado en la parte sobre los sacramentos (nn. 1210-1666), también aquí como parte de un planteamiento trinitario de la liturgia. La visión pneumatológica de la liturgia ayuda, una vez más, a comprender correctamente la Escritura –obra del Espíritu Santo–: en el año litúrgico la Iglesia recorre la historia de la salvación en toda su amplitud y experimenta –leyendo la Escritura de modo espiritual, es decir, a partir del autor que la ha inspirado y la inspira, el Espíritu Santo– el hoy de esta historia. A partir de aquí –es decir, del origen de toda la Escritura como obra de un único Espíritu– llega a ser comprensible también la unidad interior del Antiguo y del Nuevo Testamento; éste es para el Catecismo también el punto para mostrar las profundas conexiones entre la liturgia judía y la cristiana (n. 1096). Entre paréntesis, se puede observar a este propósito que también el tema Iglesia e Israel es un tema transversal, que atraviesa toda la obra y no puede ser juzgado a partir de un único paso. Que la vigorosa acentuación de la pneumatología del Catecismo nos acerque también a las Iglesias de Oriente, no hay evidentemente necesidad de ponerlo de relieve.

En fin, el Catecismo ha dedicado la atención debida también al tema del culto y la cultura. En realidad, tiene sentido hablar de inculturación sólo si la dimensión de la cultura es esencial al culto como tal. Y a su vez, un encuentro intercultural puede ser algo más que una exterioridad artificiosamente sobrepuesta, sólo si en las formas rituales desarrolladas del culto cristiano está contenido de antemano un vínculo interior con otros cultos y formas culturales. El Catecismo, por tanto, ha puesto en plena luz claramente la dimensión cósmica de la liturgia cristiana, que es esencial para la selección y explicación de sus símbolos. A este propósito se dice: «*las grandes religiones de la humanidad atestiguan, a menudo de forma impresionante, este sentido cósmico y simbólico de los ritos religiosos. La*

liturgia de la Iglesia presupone, integra y santifica elementos de la creación y de la cultura humana confiriéndoles la dignidad de signos de la gracia, de la creación nueva en Jesucristo» (n. 1149). Desafortunadamente en algunos sectores de la Iglesia la reforma litúrgica ha sido concebida de modo unilateralmente intelectualístico –como forma de amaestramiento religioso– y además no rara vez ha sido empobrecida culturalmente de modo preocupante, sea en el ámbito de las imágenes, sea en el de la música, sea en el de la configuración del espacio litúrgico y de la celebración. Con una interpretación orientada unilateralmente hacia la comunidad, que pretendía mirar sólo a las exigencias del presente, el grande respiro cósmico de la liturgia, así como su amplitud y dinamismo, han sido reducidos en diversos grados de modo preocupante. Contra tales desviaciones el Catecismo ofrece los instrumentos necesarios que precisamente espera la nueva generación.

La doctrina moral cristiana del Catecismo

Demos finalmente una mirada a la tercera parte del Catecismo, «La vida en Cristo», en la cual se trata la doctrina moral cristiana. En la elaboración del libro, ésta fue ciertamente la parte más difícil, por una parte, a causa de todas las diversidades que existen acerca de los principios que estructuran la moral cristiana; por otra, a causa de los problemas tan difíciles en el ámbito de la ética política, de la ética social y de la bioética, que ante nuevos hechos están en continuo proceso evolutivo, como también en el ámbito de la antropología, puesto que el debate sobre el matrimonio y la familia, y sobre ética de la sexualidad está en pleno desarrollo.

El Catecismo no pretende presentar la única forma posible de teología moral ni tampoco sólo la mejor; no era éste su cometido. Traza las líneas antropológicas y teológicas esenciales, que son constitutivas para el obrar moral del hombre.

Encuentra su punto de partida en la presentación de la dignidad del hombre, que es al mismo tiempo su grandeza y el motivo de su compromiso moral. Indica luego, como estímulo interior e instrumento de discernimiento del obrar moral, el deseo del hombre de ser feliz. El impulso primordial del hombre, que ninguno puede negar y al cual en definitiva nadie se opone, es su deseo de felicidad, de una vida lograda y plena. La moral para el

Catecismo, en continuidad con los padres, en particular con Agustín, es la doctrina de la vida realizada –la ilustración, por así decir, de las reglas para la felicidad–. El libro conecta esta tendencia innata en el hombre con las bienaventuranzas de Jesús, que liberan el concepto de felicidad de todas sus banalizaciones, le dan su verdadera profundidad y hacen ver así el vínculo entre el bien absoluto, el bien en persona, Dios, y la felicidad. Después se desarrollan los componentes fundamentales del obrar moral: la libertad, el objeto y la intención del obrar, las pasiones, la conciencia, las virtudes, su falsificación en el pecado, el carácter social del ser humano, así como, por fin, la relación entre ley y gracia. La teología moral cristiana nunca es simplemente ética de la ley; sin embargo, supera también el ámbito de una ética de las virtudes: la teología moral cristiana es ética dialógica, porque el obrar moral del hombre se desarrolla a partir del encuentro con Dios; por tanto, nunca es solamente un obrar propio, autárquico y autónomo, pura prestación humana, sino respuesta al don del amor y un verse así insertos en la dinámica del amor, de Dios mismo, el único que libera realmente al hombre y lo lleva a su verdadero nivel. El obrar moral, por tanto, nunca es solamente una prestación propia, ni siquiera es jamás solamente algo inoculado desde fuera. El verdadero obrar moral es totalmente don y es, a la vez, obrar totalmente nuestro: precisamente aquello que es propio se manifiesta sólo en el don del amor y, por otra parte, el don no despoja al hombre de sí mismo, sino que lo reconduce a sí mismo.

Creo ser muy importante que el Catecismo haya incluído la doctrina de la justificación en el corazón de su ética, porque precisamente así llega a ser comprensible el entramado de gracia y libertad, el ser a partir del otro como verdadero ser en sí mismo y para el otro. En la discusión sobre el acuerdo acerca de la justificación entre católicos y protestantes con razón se ha puesto constinuamente la cuestión sobre cómo la doctrina de la justificación pueda de nuevo llegar a ser comprensible y significativa para el hombre de hoy. Yo creo que el Catecismo, con su presentación del tema en el cuadro de la cuestión antropológica del recto obrar del hombre, ha dado un gran paso para hacer posible tal comprensión nueva. Para mostrar en qué espíritu está concebido en el Catecismo el tratado sobre la justificación, querría citar a este propósito simplemente tres pasos del mismo, que a su vez retoma de la gran tradición de los Padres y de los santos. San Agustín considera que

«*la justificación del impío es una obra más grande que la creación del cielo y de la tierra*», porque «*el cielo y la tierra pasarán, mientras la salvación y la justificación de los elegidos permanecerán*» (*In Joh*. 72, 3). Piensa también que la justificación de los pecadores supera a la creación de los ángeles en la justicia porque manifiesta una misericordia mayor (n. 1194). A este propósito, he aquí otra cita de san Agustín: una oración del santo, en la cual él dice a Dios: «*Si tú descansaste el día séptimo, al término de todas tus obras muy buenas, fue para decirnos por la voz de tu libro que al término de nuestras obras, "que son muy buenas" por el hecho de que eres tú quien nos las ha dado, también nosotros en el sábado de la vida eterna descansaremos en ti* (Conf. 13, 36, 51)» (n. 2002).

Y he aquí la maravillosa frase de santa Teresa de Lisieux: «*Tras el destierro en la tierra espero gozar de ti en la Patria, pero no quiero amontonar méritos para el cielo, quiero trabajar sólo por vuestro amor… En el atardecer de esta vida compareceré ante ti con las manos vacías, Señor, porque no te pido que cuentes mis obras. Todas nuestras justicias tienen manchas a tus ojos. Por eso, quiero revestirme de tu propia Justicia y recibir de tu Amor la posesión eterna de ti mismo…* (*Ofr.*)» (n. 2011). La sección sobre la justificación es una contribución ecuménica esencial del Catecismo. Muestra también cómo no se puede lograr descubrir suficientemente la dimensión ecuménica del libro si nos limitamos a buscar en él citas de documentos ecuménicos o si, sobre la base del índice de argumentos, se examinan las palabras recurrentes; sólo se logrará si se lo lee en su globalidad y así se verá cómo la búsqueda de aquello que une lo plasma en su globalidad.

El Catecismo trata la moral de contenidos sobre la base del Decálogo: el Catecismo explica el Decálogo –como es lo indicado, a partir de la Biblia– dialógicamente, es decir, en el contexto de la alianza. Subraya con Orígenes que la primera palabra del Decálogo es libertad; libertad que llega a ser evento bajo la guía de Dios: «*Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre* (*Ex* 20, 2)» (n. 2061). Así el obrar moral aparece como «respuesta a la iniciativa de amor del Señor» (n. 2062). Con Ireneo, el Decálogo es interpretado como preparación a la amistad con Dios y a la concordia con el prójimo (n. 2063). Si así, por una parte, el Decálogo es visto totalmente en el contexto de la alianza y de la

historia de la salvación, como evento de palabra y respuesta, él mismo, por otra parte, se manifiesta también al mismo tiempo como ética racional, como recuerdo de aquello que la razón en verdad estaba en condición de percibir. Nuevamente es citado Ireneo: «*Desde el comienzo, Dios había puesto en el corazón de los hombres los preceptos de la ley natural. Primeramente se contentó con recordárselos. Esto fue el Decálogo* (*Adv. Haer.* 4, 15, 1)» (n. 2070). Este es un rasgo importante en la ética del Catecismo: hace un llamamiento a la razón y a su capacidad de comprensión. La moral desarrollada a partir del Decálogo es moral racional, que vive del sostén de la razón que Dios nos ha donado, mientras a la vez él con su palabra nos recuerda aquello que del modo más profundo está inscrito en las almas de todos nosotros.

Quizá pueda causar maravilla el papel relativamente reducido que tiene la cristología en la estructuración de la ética del Catecismo. En los manuales del tiempo preconciliar la orientación al pensamiento iusnaturalista había sido del todo predominante. El movimiento de renovación del período entre las dos guerras, en cambio, había empujado con fuerza hacia una concepción propiamente teológica de la moral y había propuesto como su principio estructural la *sequela* de Cristo o también simplemente el amor como lugar omnicomprensivo de todo el obrar moral. La Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et Spes*) había apoyado esta toma de distancias del pensamiento puramente iusnaturalista y había subrayado la cristología, en particular el misterio pascual, como centro de una moral cristiana. Se debería desarrollar finalmente una moral auténticamente bíblica –éste era el imperativo que se deducía del Concilio–, aunque la mencionada Constitución en cada uno de los temas hace después amplio uso de formas de argumentación racional y no pretendía vincularse a una pura moral de la revelación, por el hecho mismo que se trataba de un diálogo con el mundo moderno no cristiano sobre todos los valores comunes esenciales. Si las líneas fundamentales del Concilio pueden ser calificadas como un volverse a una moral interpretada de modo esencialmente bíblico y cristocéntrico, sin embargo, en el tiempo postconciliar se llevó a cabo muy pronto un trastocamiento radical: la Biblia no podría absolutamente transmitir ninguna moral «categorial», los contenidos de la moral deberían estar siempre mediados de modo

puramente racional. La importancia de la Biblia se encontraría en el plano de las motivaciones, no de los contenidos. Así, desde el punto de vista del contenido, la Biblia, y con ella la cristología, desaparecía de la teología moral de manera aún más radical de cuanto no lo había sido antes. La diferencia con el tiempo preconciliar consistía en el hecho que ahora se renunciaba también a la idea del derecho natural y de la ley moral natural, que a pesar de todo había conservado siempre la fe en la creación como base de la teología moral. La atención se dirigió, en cambio, a una moral calculadora, que, en última instancia, podía tomar como criterio sólo los presumibles efectos de la acción y con ello el principio de la ponderación de los bienes se extendía al conjunto del obrar moral.

En esta difícil situación, la encíclica *Veritatis splendor* ha aportado clarificaciones fundamentales sobre el «proprium» de la moral cristiana así como sobre la adecuada relación entre fe y razón en la elaboración de las normas éticas. El Catecismo, sin pretensiones sistemáticas, ha preparado estas decisiones. El principio cristológico está presente tanto a partir del tema de la felicidad (bienaventuranzas), cuanto de la antropología, del tema de ley y gracia, y también en el decálogo, en la medida en que el concepto de alianza contiene la última concretización de la alianza en la persona de la palabra encarnada y de su nueva interpretación del decálogo. Sin embargo, el Catecismo no pretendió elaborar un sistema cerrado. En la búsqueda de una ética cristológicamente inspirada también es necesario tener presente que Cristo es el Logos encarnado, que él quiere, pues, despertar a sí misma precisamente nuestra razón. La función originaria del decálogo –recordarnos de la profundidad última de nuestra razón– no queda abolida por el encuentro con Cristo, sino sólo conducida a su madurez plena. Una ética, que al escuchar la revelación quiera ser también auténticamente racional, responde precisamente así al encuentro con Cristo, que nos dona la nueva alianza.

Quien busque en el Catecismo un nuevo sistema teológico o nuevas hipótesis sorprendentes, quedará frustrado. Tal tipo de actualidad no ha sido preocupación del Catecismo. Éste ofrece, en cambio, sacándola de la Escritura y de la riqueza conjunta de la tradición en sus múltiples formas, así como inspirándose en el Concilio Vaticano II, una visión orgánica de la totalidad de la fe católica, que es hermosa precisamente como totalidad, con

una belleza en la que refulge el esplendor de la verdad. La actualidad del Catecismo es la actualidad de la verdad dicha de nuevo y de nuevo pensada. Esta actualidad permanecerá como tal por encima de los murmullos de sus críticos.

EL TRÍPTICO ROMANO

El Tríptico Romano del Papa Juan Pablo II*

La primera tabla del Tríptico Romano del Papa Juan Pablo II refleja la experiencia de la creación, de su belleza, de su dinamismo. Aparece la imagen de las colinas boscosas y, también, incluso con más fuerza, la imagen de las aguas que corren hacia el valle, de la «argéntea cascada del torrente, que desde el monte cae ritmado». A este propósito me han regresado a la mente algunas frases escritas por Karol Wojtyla en 1976, cuando predicó los ejercicios espirituales al Papa Pablo VI y a la Curia Romana. Cuenta él de un físico con quien había discutido por largo tiempo y que, al final, le dijo: «Desde el punto de vista de mi ciencia y de su método soy ateo…». Sin embargo, el mismo hombre le escribió después en una carta: «Cada vez que me encuentro ante la majestad de la naturaleza, de las montañas, siento que Él existe». ¡Se trata de dos modos diversos de percibir la naturaleza!

Ciertamente, la primera tabla del Tríptico se detiene casi con timidez en el umbral. El Papa no habla todavía directamente de Dios. Él reza como se reza a un Dios todavía desconocido: «Consiénteme rociar los labios con agua del manantial, de percibir la frescura vivificante». Hablando así busca el manantial y recibe la indicación: «Si quieres encontrar el manantial, debes proseguir hacia arriba, contracorriente». En el primer verso de la meditación había dicho: «Seno de bosque desciende»; el bosque y las aguas habían indicado el movimiento de descenso. La búsqueda del manantial, sin embargo, le obliga ahora a subir, a caminar contracorriente.

Considero que es ésta la clave de lectura de las dos tablas siguientes del Tríptico. En efecto, ellas nos guían en la ascensión «contracorriente». La peregrinación espiritual realizada en este texto conduce hacia el «Principio». A la llegada, la verdadera sorpresa está en que «el inicio» desvela también el «final». Quien conoce el origen, ve también el dónde y

el porqué del entero movimiento del ser, que es devenir y justamente así es también perdurar: «Todo perdura *deviniendo* perpetuamente».

El nombre del manantial que el peregrino descubre es, ante todo, Verbo, según las palabras iniciales de la Biblia, o sea «dijo Dios», palabras que Juan ha retomado en su evangelio, reformulándolas de modo insuperable: «En el principio era el Verbo». Con todo, la verdadera palabra clave que resume la peregrinación de la segunda tabla del Tríptico no es Verbo sino, más bien, visión y ver. El Verbo tiene un rostro. El Verbo –el manantial– es una visión. La creación, el universo provienen de una visión. Y el hombre surge de una visión.

Esta palabra clave conduce al Papa meditativo a Miguel Ángel, a los frescos de la Capilla Sixtina, que han venido a ser para él tan queridos. En las imágenes del mundo, Miguel Ángel ha logrado captar la visión de Dios. Él ha visto, por así decir, con la mirada creadora de Dios y, a través de esta mirada, ha trasferido al muro, por medio de audaces frescos, la visión original que deriva de toda realidad. En Miguel Ángel, que nos ayuda a redescubrir la visión de Dios en las imágenes del mundo, parece realizarse de modo ejemplar lo que está destinado a todos nosotros. De Adán y Eva, que representan al ser humano en general, hombre y mujer, el Papa dice: «También ellos han llegado a ser partícipes de esta visión…». Todo ser humano es llamado a «readquirir esta visión de nuevo». El camino que conduce al manantial es un camino para llegar a ser videntes: para aprender de Dios a ver. Entonces aparecen el principio y el final. Entonces, el hombre se hace justo.

¡Principio y final! (Probablemente al Papa, que peregrina hacia lo interior y hacia lo alto, el nexo existente entre ellos se le ha hecho claro precisamente en la Capilla Sixtina, donde Miguel Ángel nos ha donado las imágenes del inicio y del final). ¡La visión de la creación y la imponente pintura del juicio final! La contemplación del juicio universal, en el epílogo de la segunda tabla, es la parte del Tríptico que tal vez más conmueve al lector. De los ojos interiores del Papa emerge nuevamente el recuerdo del cónclave de agosto y octubre del año 1978. Puesto que también yo estaba presente, sé bien cómo estábamos expuestos a aquellas imágenes en las horas de la grande decisión, cómo ellas nos interpelaban; cómo insinuaban en nuestra alma la grandeza de la responsabilidad.

El Papa habla, a los cardenales, del futuro cónclave «después de mi muerte» y dice que a ellos hable la visión de Miguel Ángel. La palabra conclave le impone el pensamiento de las llaves, de la herencia de las llaves entregadas a Pedro. Poner estas llaves en las manos justas: ésta es la inmensa responsabilidad en esos días. Se recuerdan así las palabras de Jesús, el «ay» que ha dirigido a los doctores de la ley: «Os habéis llevado la llave de la ciencia» (*Lc* 11, 52). No llevarse la llave, sino usarla para abrir con el fin de que se pueda entrar por la puerta: a esto exhorta Miguel Ángel.

Retornemos, sin embargo, al centro verdadero y propio de la segunda tabla, o sea, la mirada al «origen». ¿Qué cosa ve el hombre? En la obra de Miguel Ángel, el Creador aparece con la semblanza de un ser humano: la imagen y semejanza del hombre con Dios es trastocada de modo que se pueda deducir la humanidad de Dios, que hace posible representar al Creador. Con todo, la mirada que Cristo nos ha abierto conduce más allá y muestra en modo trastocado, partiendo del Creador, los orígenes, quién es el hombre en realidad. El Creador –el origen– no es, como podría aparecer en la pintura de Miguel Ángel, simplemente el «Anciano omnipotente». Es, más bien, «Comunión de personas… un darse recíproco…». Si al inicio hemos visto a Dios partiendo del hombre, ahora aprendemos a ver al hombre partiendo de Dios: recíproco darse –a esto está destinado el hombre–; si logra encontrar el camino para alcanzar esto, entonces refleja la esencia de Dios y, por consiguiente, se le desvela el nexo entre el principio y el final.

El inmenso arco, que es la verdadera visión del Tríptico Romano, se revela claramente en la tercera tabla: la subida de Abrahán y de Isaac al monte Moria, el monte del sacrificio, del donarse sin reservas. La subida es la fase última y decisiva del camino de Abrahán, iniciado con la partida de su patria, Ur de los Caldeos; es la fase fundamental en la ascensión hacia la cumbre, contracorriente, hacia el manantial, que es también la meta. En el diálogo inagotable entre padre e hijo, hecho de pocas palabras y de llevar juntos, en silencio, el misterio de esas palabras, se reflejan todas las preguntas de la historia, su sufrimiento, sus temores y esperanzas. Al final emerge que este diálogo entre padre e hijo, entre Abrahán e Isaac, es el diálogo en Dios mismo, el diálogo entre el Padre eterno y su Hijo, el Verbo,

y que este diálogo eterno representa al mismo tiempo también la respuesta a nuestro diálogo humano incompleto.

Efectivamente, al final está la salvación de Isaac, el cordero –signo misterioso del Hijo, que se hace Cordero y víctima sacrificial, desvelándonos así el verdadero rostro de Dios: el Dios que se da a sí mismo, que es enteramente don y amor, hasta el extremo, hasta el final (cf. *Jn* 13, 1). Así, justamente en este evento concretísimo de la historia, que parece tan lejano de las grandes perspectivas de la creación en la primera tabla del Tríptico, aparece evidente el origen y el fin de todo, el nexo entre descenso y ascenso, entre manantial, camino y meta: se hace reconocible el Dios que se da a sí mismo, que es al mismo tiempo principio, vía y meta. Este Dios se transparenta en la creación y en la historia. Nos busca en nuestros sufrimientos y en nuestros interrogantes. Nos muestra qué significa ser hombres: donarse en el amor, lo cual nos hace semejantes a Dios. A través del camino del Hijo sobre el monte del sacrificio se desvela «el misterio celado del origen del mundo». El amor que se da es el misterio original y, también nosotros, amando, comprendemos el mensaje de la creación, encontramos el camino.

LA VIDA HUMANA

Una mirada teológica sobre la procreación humana*

¿Qué es el hombre? Esta pregunta, que podría parecer bastante filosófica, ha adquirido una gran actualidad desde cuando se ha hecho posible «fabricar» al hombre, o mejor –según la terminología técnica– reproducirlo «in vitro». Este nuevo poder que el hombre ha conquistado, ha traído consigo un nuevo lenguaje.

«Reproducción» y «procreación». El problema filosófico de las dos terminologías

Mientras que hasta ahora el origen del hombre había sido expresado mediante los conceptos de «generación» y de «concepción» y la teología había comprendido el proceso general del origen del hombre en el concepto de «procreación humana», en este momento parece que la palabra «reproducción» fuera capaz de describir con mayor precisión la transmisión de la vida humana.

No se puede creer que las dos terminologías necesariamente se deban excluir mutuamente; cada una de ellas corresponde a un diverso modo de ver las cosas y, por consiguiente, de prestar atención a diferentes aspectos de la realidad. Sin embargo, el lenguaje se encuentra inevitablemente referido a la totalidad; difícilmente se puede negar que precisamente a través de la confrontación recíproca de las palabras se evidencian los problemas más fundamentales: resuenan aquí, en efecto, dos concepciones diversas acerca del hombre, dos modos diferentes de interpretar la realidad.

Ante todo intentaremos comprender el nuevo lenguaje a partir de sus mismas raíces, inmanentes a la ciencia, de modo que podamos luego afrontar con la debida cautela un problema tan amplio. El término «reproducción» indica el proceso de formación de un nuevo ser humano, a

partir de los conocimientos de la biología acerca de las propiedades de los organismos vivos: a ellos, en efecto, corresponde la característica de poderse «reproducir», a diferencia de las cosas artificiales.

Jacques Monod, por ejemplo, ha determinado tres características precisas de un ser viviente: una propia teleonomía inmanente, una morfogénesis autónoma y una inalterabilidad en la reproducción.

Allí se encuentra una particular insistencia sobre la inalterabilidad: el código genético, una vez establecido, siempre se «reproduce» sin cambio alguno; cada nuevo individuo resulta una exacta repetición del idéntico «mensaje». La palabra «reproducción», por consiguiente, expresa en primer lugar, la identidad genética: el individuo siempre «reproduce» de nuevo y solamente aquello que le es común; en segundo lugar, este término remite también al carácter mecánico, según el cual se cumple dicha reproducción.

Jérome Lejeune, ilustre genetista francés que reconoce plenamente y defiende la dignidad específica de la procreación, ha expresado sintéticamente lo que es esencial desde el punto de vista científico en el advenimiento de una «reproducción» humana, con las siguientes palabras: «Los hijos están unidos establemente a sus padres mediante un nexo material, la larga molécula de DNA en la que se encuentra inscrita toda la información genética, a través de un lenguaje invariablemente miniaturizado. En la cabeza de un espermatozoide se halla un metro de DNA, cortado en veintitrés pedacitos. Cada uno de ellos se encuentra minuciosamente plegado en espiral para formar unos pequeños bastoncitos, que son visibles con un microscopio ordinario: los cromosomas... En el momento en que se unen los 23 cromosomas paternos provenientes del espermatozoide y los 23 maternos contenidos en el óvulo, se encuentra ya recogida toda la información necesaria y suficiente para determinar la constitución del nuevo ser humano». Dicho en un modo más o menos sumario, la «reproducción» de la especie humana se cumple a través de la unión de dos cintas de información. No cabe duda acerca de la seriedad de esta descripción; sin embargo, debemos preguntarnos si es exhaustiva. Surgen entonces inmediatamente dos preguntas: ¿el ser que se reproduce de ese modo es solamente otro individuo, un ejemplar reproducido de la especie hombre, o más bien es algo superior a eso: una persona, es decir, un ser que, si por una parte representa sin variaciones lo que es común a la

especie humana, por otra es algo nuevo, original, irreproducible, con una singularidad que va más allá de la mera individualización de una esencia común? Y si es así, ¿de dónde proviene esta singularidad?

A este interrogante se conecta la segunda pregunta: ¿cómo logran encontrarse recíprocamente las dos cintas de información? Esta pregunta, demasiado simple en apariencia, se ha convertido hoy en el lugar de la decisión crucial, en la que no sólo se separan las teorías acerca del hombre, sino en donde la praxis se vuelve la encarnación de las teorías, confiriendo a ellas toda la intensidad y dramaticidad que las caracterizan. A primera vista la respuesta parece la cosa más obvia del mundo: las dos series de información, que se completan recíprocamente, se encuentran mediante la unión del hombre y de la mujer, a través de su «llegar-a-ser-una-sola-carne», según la expresión bíblica. El proceso biológico de la «reproducción» se coloca dentro del acontecimiento personal de la recíproca donación, corpórea y espiritual, de dos personas.

Pero, sin embargo, desde el momento mismo en que se ha logrado aislar en el laboratorio, por así decir, la parte bioquímica de la totalidad, ha surgido de inmediato la pregunta: ¿en qué medida esta conexión es necesaria? ¿Se trata de algo que es esencial –por sí mismo– al suceso, es decir, que siempre debe ser así y que no puede no ser o, más bien, se trata solamente –por decirlo con Hegel– de una astucia de la naturaleza, que se sirve de la inclinación recíproca del hombre y de la mujer, de manera completamente análoga a aquella en la que el viento, las abejas u otros semejantes son utilizados en el mundo vegetal como vehículos de transporte de las semillas?

¿Se puede distinguir y aislar un momento central, dentro del fenómeno, como factor esencial y exclusivamente importante, respecto al modo meramente factual de la unión y, por consiguiente, se puede sustituir el procedimiento natural con otros métodos pilotados racionalmente? Ante este interrogante surgen diferentes y opuestas cuestiones: ¿es posible designar la reciprocidad entre el hombre y la mujer como un fenómeno puramente natural, en donde quizá la recíproca inclinación espiritual de los dos sería tan solo una astucia de la naturaleza, que precisamente en ellos los engaña, en el hecho de que no se trata de personas, sino únicamente de individuos de una especie? O tal vez, por el contrario, ¿no se debería

afirmar que en el amor de dos personas y en la libertad espiritual, de la que surge el amor, resplandece una nueva dimensión de la realidad, a la cual corresponde el hecho de que también el hijo no es una simple repetición de una información sin variantes, sino que es una persona en la novedad y en la libertad del yo, y que representa un nuevo centro del mundo? ¿No se debería simplemente definir como ciego a quien niega esta novedad y reduce todo a un puro proceso mecánico y luego, para poderlo hacer, se ve obligado a recurrir al mito irracional y cruel de una naturaleza astuta?

Otra cuestión que queda sin resolver se funda en una constatación: es evidente que actualmente en el laboratorio se puede aislar el proceso bioquímico y de esta manera combinar entre sí las dos informaciones genéticas.

La conexión de dicho proceso bioquímico con un acontecimiento de naturaleza espiritual personal no puede definirse mediante ese tipo de «necesidad» que vale en el ámbito de la física: puede suceder también diversamente. Sin embargo, la cuestión consiste fundamentalmente en si no existe otro tipo de «necesidad», diversa de la que proviene de una mera ley natural. Aunque si desde el punto de vista técnico es posible separar el aspecto personal del biológico, ¿no existe quizás una forma más profunda de inseparabilidad, una más alta «necesidad» en favor de la conexión de los dos aspectos? Si se reconoce como necesidad solamente la que es propia de la ley natural y no, en cambio, a la necesidad ética que confía un deber a la libertad, ¿en realidad, tal vez, el hombre no ha sido ya negado?

En otras palabras: si yo considero como algo real únicamente la «reproducción» y juzgo todo lo que sobrepasa ese nivel, y que se expresa en el concepto de «procreación», como perteneciente a un lenguaje inexacto y científicamente sin importancia alguna, ¿no he negado quizás en ese modo la existencia de lo que es específicamente humano en el hombre? Pero entonces ¿quién puede discutir todavía verdaderamente con alguien y para qué sirve hablar aún de la racionalidad del laboratorio y de la racionalidad misma de la ciencia?

A partir de estas reflexiones podemos ahora afrontar el problema preciso que constituye el objeto de esta exposición: ¿cómo puede ser algo más que

una «reproducción» el origen de un nuevo ser humano? ¿En qué consiste ese algo más?

¿Cuáles son las consecuencias éticas que se derivan de allí? Tal como ya hemos aludido, esa pregunta ha adquirido una nueva y excitante actualidad desde cuando ha sido posible «reproducir» al hombre en un laboratorio, prescindiendo de una donación interpersonal, es decir, sin una unión corpórea entre hombre y mujer. Desde un punto de vista meramente práctico, hoy se ha vuelto posible separar el hecho natural-personal de la unión entre el hombre y la mujer, del proceso puramente biológico. Según la convicción de la moral transmitida por la Iglesia y fundada en la Biblia, a esta posibilidad práctica de separación se contrapone una inseparabilidad ética. Sin embargo, en ambos casos entran en juego decisiones espirituales fundamentales: aun la que se hace en el laboratorio ciertamente no es consecuencia de unas premisas puramente mecánicas, sino que se trata ante todo del fruto de una elección que proviene de una concepción básica del mundo y del hombre.

Antes de proseguir en un modo solamente argumentativo, puede ser útil que intentemos dar a partir de aquí una doble mirada hacia atrás en la historia. En primer lugar, buscaremos evidenciar el aspecto de la prehistoria cultural de la idea de «reproducción» artificial; la segunda perspectiva histórica se referirá en cambio al testimonio bíblico sobre el problema.

Diálogo con la historia

a) El «Homunculus» en la historia de la cultura

El deseo de poder «fabricar» al hombre quizá ha encontrado su primera expresión en la tradición oral de la cábala judía a través de la idea del Golem. A ella se uniría el pensamiento que se encuentra formulado en el libro de Yezira (aproximadamente 500 años después de Cristo) acerca del poder creativo de los números: mediante la recitación ordenada de todas las combinaciones posibles de las letras de la creación se lograría finalmente la producción del «homunculus», del Golem.

En conexión con esta idea había nacido, ya desde el siglo XIII, la teoría de la muerte de Dios: el homunculus producido de esa manera, habría arrancado de la palabra *emeth* (verdad) el *alef*, la primera de las letras del

alfabeto hebreo. De este modo sobre su frente, al puesto de la inscripción «Yahvé Dios es Verdad», aparecía la nueva leyenda: «Dios ha muerto». El Golem explica esta nueva frase por medio de una comparación, que resumida sintéticamente concluye así: «Si vosotros, como Dios, podéis crear un hombre, entonces no se puede decir que ningún otro dios existe en el mundo fuera de éste...».

«Crear» ha sido puesto en conexión con «poder»; el poder, entonces, está ahora en las manos de los que pueden producir hombres, los cuales al adquirir ese poder han tomado el puesto de Dios, que consiguientemente ha desaparecido del horizonte visual del hombre.

Ante lo expuesto surge la pregunta acerca de si quienes poseen el nuevo poder, porque han encontrado las claves del lenguaje de la creación y ahora pueden por sí solos combinar los elementos fundamentales que los constituyen, se acordarán de que su propia producción ha sido posible sólo porque existían ya los números y las letras, cuyas informaciones ellos ahora han logrado colocar juntas.

La más conocida variación de la idea del homunculus se encuentra en la segunda parte del *Fausto* de Goethe. Wagner, el fanático discípulo de la ciencia del gran Doctor Fausto, en su ausencia ha logrado obtener la obra maestra. El «padre» de este nuevo arte no es, por lo tanto, el espíritu que se interesa en las grandes cosas y que busca el sentido de la totalidad, sino que es ante todo el positivista que aprende y aplica, tal como podría muy bien ser caracterizado Wagner. No obstante, el hombrezuelo del alambique, desde la probeta en donde se encuentra, reconoce de inmediato en Mefistófeles a su propio primo: de este modo Goethe establece un íntimo parentesco entre el mundo artificial y autoproductivo del positivismo y el espíritu de la negación. En verdad, para Wagner y para su modelo de racionalidad, este momento es el que constituye propiamente su máximo triunfo:

> *«¡Dios nos guarde! Para nosotros el antiguo modo de procrear es una tontería.*
>
> *El animal aún encuentra allí gusto pero el hombre con su grandiosa capacidad tendrá un origen muchísimo más alto».*
>
> *Y un poco más adelante dice:*
>
> *«Pero un día podremos reírnos del caso: precisamente será un pensador el que algún día producirá un cerebro que pueda pensar.*
>
> *¿Qué queremos nosotros, qué más quiere el mundo? El misterio está a la luz del día».*

En estos versos Goethe resalta claramente dos fuerzas motrices que se presentan en la tentativa de producir artificialmente al hombre. Con esto quiere también criticar un determinado tipo de ciencia de la naturaleza que rechaza, percibiéndola como «wagneriana»: en primer lugar, coloca el deseo de revelar los misterios, de comprender el secreto del mundo y de reducirlo a una ordinaria racionalidad, que quiere documentarse por medio del poder-hacer. Fuera de ello Goethe ve, además, que se está operando un desprecio de la «naturaleza» y de su más grande y misteriosa razón, en favor de una racionalidad programadora y calculadora. La probeta constituye el símbolo de la angustia, de la falsedad y de lo secundario de este tipo de razón y de su creación; el homunculus vive «in vitro»:

«Porque así están las cosas:
para quien es natural, el mundo apenas es suficiente;
lo que es artificial, en cambio, exige espacio cerrado».

El pronóstico de Goethe consiste en que la probeta –la pared artificial– en un cierto momento acabará con estrellarse contra la realidad; la reproducción autorrealizada deberá un día naufragar ante la naturaleza original, ante la realidad auténtica de las cosas. Así, aquella será descubierta en su mezquindad: el homunculus no dejará de ser un «hombrezuelo» y seguirá representando, de esa manera, la alegoría del espíritu que lo ha producido y de la reducción del ser de la cual vive.

Ya en 1932, poco antes de esta presentación, A. Huxley había delineado su utopía negativa de «El mundo nuevo». Es claro que en este mundo, definitiva y completamente dominado por la ciencia, los hombres podrán ahora ser producidos únicamente en el laboratorio. El hombre se ha emancipado definitivamente de su naturaleza; no quiere ser más una creatura natural. Cada uno será compuesto en un laboratorio –según la necesidad–, en vista de la función que deberá desempeñar. Ya desde hace bastante tiempo la sexualidad nada tiene que ver con la propagación de la especie humana; aun el solo recuerdo de esto resulta casi una ofensa para el hombre programado. Habiendo perdido su función original, la sexualidad ahora se ha convertido solamente en un elemento narcótico con el que la vida puede ser soportable, en una especie de valla positivista para proteger la conciencia del hombre y lograr que los interrogantes que provienen de lo profundo de su ser sean eliminados. De ahí entonces que la sexualidad nada

tenga que ver con los nexos personales, con la fidelidad y el amor –que haría retroceder al hombre–, una vez más, a los viejos ámbitos de su existencia personal. En este nuevo mundo ya no existen dolores ni preocupaciones, sino sólo racionalidad y embriaguez; todo y para todo se programa.

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿cuál es el sujeto de esta razón programadora? A ello se responde: es el «Consejo de administración mundial». De esta manera, el gobierno de la racionalidad evidencia su profunda irracionalidad. Huxley, de acuerdo con lo que él mismo anotaba en 1949, había escrito su libro en cuanto esteta escéptico que veía al hombre colocado entre las alternativas del delirio y de la insensatez, de la utopía cientista y de la superstición bárbara. En su prólogo de 1949 y luego en el ensayo «Regreso al nuevo mundo» de 1958, ha mostrado claramente que su obra debe ser comprendida como una defensa en favor de la libertad, como una llamada a los hombres para que busquen la vía angosta que pasa entre el delirio y la insensatez, a saber, la existencia en la libertad. Huxley, naturalmente, es más preciso y convincente en su parte crítica, que en la propuesta positiva que ha desarrollado más bien en un modo genérico.

Sin embargo, él muestra con claridad al menos una cosa: el mundo de la planificación racional, de la «reproducción» del hombre, organizada y dirigida científicamente, no es en absoluto el mundo de la libertad. Por el contrario, precisamente el hecho de que el origen del hombre se haya reducido a la reproducción, resulta la expresión de la negación de la libertad personal: la reproducción consiste en el montaje de elementos que se necesitan mutuamente; su mundo es aquella realidad descrita en la cábala: una combinación a partir de letras y números, en donde quien conoce el código tiene poder sobre el universo. ¿Será sólo una casualidad que hasta ahora no se haya dado una positiva visión poética acerca del futuro en el que el hombre será reproducido «in vitro»? O más bien ¿no debemos tal vez reconocer que esto sucede precisamente porque en semejante principio se encuentra la negación interior y, en definitiva, la eliminación de aquella dimensión del hombre que aparece en la poesía?

b) El origen del hombre según el testimonio de la Biblia

Después de la alusión a los precedentes históricos más conocidos acerca de la reproducción, podemos dirigir la atención a aquella obra que constituye la fuente decisiva para la idea de la procreación del hombre: la Biblia. En este momento tampoco es posible hacer un análisis exhaustivo de este punto, sino tan sólo dar una rápida mirada sobre algunas de las afirmaciones bíblicas más características en relación con el tema. Con este fin nos limitaremos esencialmente a los primeros capítulos del libro del Génesis, en el que se colocan los elementos fundamentales de la imagen bíblica del hombre y de la creación.

Un primer punto esencial está formulado de manera muy precisa en las «Homilías sobre el Génesis» de san Gregorio de Nisa: «Pero, ¿cómo ha sido hecho el hombre? Dios no ha dicho en relación a él: "hágase el hombre"... La creación del hombre es un acontecimiento mucho más grande que todos los demás. "El Señor tomó..." Él quiere formar nuestro mismo cuerpo con sus propias manos». Regresaremos a este texto cuando se hable no sólo del primer hombre, sino de cada uno de los hombres, mostrando así que la Biblia evidencia, a propósito del primer hombre, lo que según su convicción vale por cada uno de ellos.

A esta imagen de las manos de Dios, que forman al hombre de la tierra, corresponde otra afirmación en el más reciente relato de la creación del llamado documento sacerdotal: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (*Gn* 1, 26). Ambos casos tienen la intención de presentar claramente que el hombre es una creatura de Dios según una específica modalidad; en los dos relatos se trata de mostrar que él no es tan sólo un ejemplar dentro de una determinada clase de seres vivientes, sino que en cambio es algo nuevo respecto a ellos, que en su origen se realiza mucho más que una simple reproducción, es decir, un nuevo comienzo que va más allá de todas las combinaciones del material informativo ya dado y que presupone algo diverso –«lo diverso»–, enseñándonos así a percatarnos de «Dios». Esto aparece tanto más importante cuanto que desde el mismo momento del acto creativo se dice: hombre y mujer los creó. En este caso la fecundidad se encuentra explícitamente ligada al ser hombre y mujer, diversamente a la orden de sólo multiplicarse que recibieron los animales y las plantas. El realce dado al acto creativo por parte de Dios, lejos de hacer superflua la reciprocidad humana, le ha conferido, por el contrario, todo su

valor: precisamente porque aquí Dios mismo entra en juego, el «transporte» de los cromosomas no puede ser realizado de cualquier modo; consecuentemente la vía para una semejante intervención creativa debe ser digna. Según la Biblia esa vía digna solamente puede ser una: el llegar del hombre y la mujer a ser uno solo, su llegar a ser «una sola carne».

De este modo nos encontramos con dos importantes expresiones propias del lenguaje bíblico, que deben ser consideradas un poco más de cerca. La descripción del Paraíso termina con una palabra que suena como un dicho profético acerca de la naturaleza humana: «Por esto el hombre abandonará al padre y a la madre y se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne» (*Gn* 2, 24). ¿Qué significa que «los dos serán una sola carne»? Sobre esta expresión se ha debatido mucho; algunos sostienen que con esto se indica la unión sexual; otros en cambio sostienen que aquí se alude al hijo, en el que los dos se funden en una sola carne... No se puede lograr una certeza absoluta sobre este punto, pero probablemente el que más se acerca a la verdad es Franz Julius Delitzsch cuando dice que allí se expresa la «unidad espiritual». De todos modos ese profundísimo llegar a ser uno solo del hombre y de la mujer es visto como una vocación propia del ser humano y como el lugar en el que se cumple el mandato creativo conferido al hombre, puesto que corresponde en la libertad a la llamada del propio ser.

En la misma dirección nos orienta otra palabra con la que nos encontramos anteriormente: la comunión sexual del hombre y de la mujer se designa en el Antiguo Testamento con la palabra «conocimiento». La procreación humana viene indicada al comienzo de la historia con la expresión «Adán conoció a Eva, su mujer» (*Gn* 4, 11). Podría ser oportuno que evitemos filosofar demasiado sobre este uso lingüístico. Como justamente ha hecho notar Gerhard von Rad, en primer lugar se trata sólo de un «pudor en el lenguaje», que con respeto deja en el misterio al elemento más íntimo de la comunión humana. Sin embargo, es importante notar que el término hebreo *jada* significa «no propiamente conocimiento y saber en el sentido del conocimiento objetivo como conocer algo o saber algo, sino más bien conocer en el encuentro». El uso del término para designar el acto sexual muestra «que aquí la relación corporal entre el hombre y la mujer ha sido pensada a nivel fisiológico, pero primeramente a nivel personal».

De nuevo aparece resaltada la inseparabilidad de todas las dimensiones del ser humano, que precisamente en su enlace recíproco constituyen la especificidad del ser «hombre». Propiamente es esta especificidad la que viene a faltar allí donde se comienzan a aislar los elementos particulares de ese enlace.

Sin embargo, ¿cómo, concretamente, se representa en la Biblia la formación del ser humano? Quisiera citar para ello tres pasajes que nos ofrecen una respuesta bastante clara al respecto. «Tú me creaste y me formaste con tus manos», dice el hombre que reza ante su Dios (*Sal* 119, 73). «Pues tú, Señor, formaste mis entrañas, me tejiste en el seno de mi madre... Mis huesos no escapaban a tu vista, cuando yo era formado en el secreto, o cuando era bordado en las profundidades de la tierra» (*Sal* 139, 13-15). «Tus manos me han modelado y me han formado... Acuérdate que me amasaste como el barro... ¿No me derramaste como leche y me hiciste cuajar como el queso?» (*Jb* 10, 8-11).

En estos textos aparece nítidamente lo que es importante. Por una parte, los autores de la Biblia naturalmente saben muy bien que el hombre ha sido «tejido» en el seno de la madre, que en ese lugar ha sido «cuajado como el queso». Al mismo tiempo, sin embargo, el seno materno se identifica con las profundidades de la tierra, y así cualquiera de los que oran en la Biblia pueden decir de sí mismos: tus manos me han formado, me has amasado como barro. La imagen con la que se describe la formación de Adán vale, de igual modo, para todo hombre. Cualquier ser humano es Adán, un nuevo principio; Adán es todo ser humano. Lo que sucede en el campo fisiológico es mucho más que un simple proceso fisiológico. Cada uno de los seres humanos es mucho más que una nueva combinación de informaciones; cada aparición de un nuevo ser humano es una creación. La cosa verdaderamente extraordinaria es que esto ocurre no al lado, sino precisamente dentro de los procesos de los seres vivos y de su «invariable reproducción».

Añadamos aún una última y enigmática palabra, con la que se completa esta imagen. Según el relato bíblico, Eva, con ocasión del primer nacimiento de un ser humano, prorrumpe en un grito de júbilo: «¡He logrado adquirir un hijo gracias al Señor!» (*Gn* 4, 1). De manera extraña y muy discutida aparece aquí el término «adquirir» y, sin embargo, se puede afirmar con buenas razones que es extraño precisamente porque debe

expresar algo muy singular. El vocablo, en analogía con otras lenguas antiguas de Oriente, significa «creación por medio de generación o nacimiento». En otras palabras: el grito de júbilo expresa todo el orgullo, toda la felicidad de la mujer que ha llegado a ser madre, pero también la conciencia de que toda generación y todo nacimiento humano se logran con una especial «participación» de Dios, y de que allí se realiza una auto-superación del ser humano, por la cual éste da más de cuanto posee o de cuanto es en sí mismo: a través del elemento humano de la generación y del nacimiento sobreviene la creación.

c) La singularidad en el origen del ser humano

La actualidad de estas afirmaciones bíblicas es evidente. Para el hombre contemporáneo, cuya delimitación positivista del pensamiento aparece casi como un deber de honestidad intelectual, se imponen ciertamente algunas preguntas: ¿es realmente necesario referirse a Dios en esta ocasión? ¿Esto no resulta más bien un recurso al mito que, lejos de clarificar cosa alguna, por el contrario sólo logra colocar obstáculos a la libertad del hombre en relación con los datos de la naturaleza?

¿No se convierte quizás la naturaleza en un tabú y, viceversa, se naturaliza el espíritu, en la medida en que se liga su libertad a un orden natural entendido como expresión de la voluntad divina?

Quien entra en esa discusión debe clarificarse a sí mismo lo siguiente: lo que se ha dicho en referencia a Dios y al hombre como persona, como nuevo principio, no se puede llevar a esa forma de saber positivo necesitado de verificación, que caracteriza al conocimiento de los mecanismos de la reproducción y que solamente puede lograrse mediante los aparatos. Las afirmaciones sobre Dios y sobre el hombre quieren precisamente demostrar que éste último se niega a sí mismo, es decir niega una realidad incontrovertible, cuando con su pensamiento rehusa ir más allá del horizonte del laboratorio. Así se puede fácilmente «demostrar» la verdad de la síntesis bíblica, precisamente sacando a la luz las aporías de su negación.

Goethe ya había previsto que en un determinado momento el mundo vítreo del homunculus, del hombre que se ha reducido a la reproducción, necesariamente se volverá añicos contra la realidad. En la actual emergencia ecológica se puede ya oír algo de ese quebrarse del vidrio.

Marx pudo todavía reivindicar con entusiasmo el derecho del hombre a la lucha por el dominio de la naturaleza. «Lucha contra la naturaleza» y «liberación del hombre» eran para él casi sinónimos. Hoy comenzamos a sentir angustia frente a esa liberación. El uso de la naturaleza se convierte en abuso y la concepción de que la razón técnica por sí sola habría preparado una composición racional de la realidad irracional, desde hace mucho tiempo ha demostrado que se trata solamente de un mito fantástico: la racionalidad inmanente a la creación es mucho más grande que la razón del hombre de la técnica. En efecto, esta última ciertamente no es pura razón, sino más bien una coagulación de intereses que persigue –con miopía respecto al horizonte global de los problemas– determinados fines parciales, pagando las cuentas de hoy con la vida de mañana.

Con esto, sin embargo, tocamos ya los estratos más profundos de la aporía. La concepción de que en el fondo sería sólo un mito el hecho de que un Ethos, partiendo de la naturaleza misma de las cosas, nos sale al encuentro, viene a sustituir la idea de la libertad con aquella de la concatenación de la necesidad. Pero en realidad ésta resulta la negación de cualquier libertad. La reducción de la realidad, implícita en ese punto de vista, significa sobre todo y ante todo la negación del hombre en cuanto hombre. Por otra parte, aumenta así el peligro de que la probeta del homunculus mate, no sólo a quien la habita sino que recaiga también sobre el hombre y lo destruya. La conexión lógica que se encuentra aquí es ineludible.

Parece una operación inocente tratar de «liberarse del tabú» de la relación personal, por la que hombre y mujer llegan a ser uno solo, calificándola como una sacralización mítica de la naturaleza. Igualmente parece un progreso aislar el fenómeno biológico elemental y reproducirlo en laboratorio. Es lógico, por lo tanto, que el nacimiento del hombre consista en una reproducción. A partir de allí es inevitable considerar como apariencia mítica todo lo que va más allá de la reproducción; el hombre liberado del mito no es más que una combinación de informaciones, de la que, con la guía de la evolución, se puede partir hacia la búsqueda de otras nuevas. La libertad del hombre y de su investigación, que va emancipándose del Ethos, presupone ya en su mismo principio la negación de la libertad. Lo único que subsiste es el poder del «Consejo mundial de

administración», una racionalidad técnica, que está solamente al servicio de la necesidad y que busca sustituir las casualidades de su combinación con la lógica de la programación.

Sobre este punto Huxley tiene plena razón. Esta racionalidad y su libertad constituyen en sí mismas una contradicción, una absurda arrogancia. La aporía inherente a la lógica de la reproducción es el hombre; contra él se rompe la probeta, revelándose como el recipiente de lo que es artificial. La «naturaleza», que la fe de la Iglesia pide respetar en la generación de un ser humano, no consiste por consiguiente en un dato biológico o fisiológico indebidamente sacralizado; esa «naturaleza» más bien está constituida por la dignidad misma de la persona o, respectivamente, de las tres personas que entran en juego allí. Sin embargo, esta dignidad se revela precisamente también en la corporeidad; a ella debe corresponder la lógica del «don de sí mismo», que está inscrita en la creación y en el corazón del hombre según la magnífica expresión de santo Tomás de Aquino: «El amor es por su misma naturaleza el don originario del que provienen gratuitamente los demás dones».

Estas reflexiones ayudan a evidenciar dónde puede entrar el acto creativo de Dios en un fenómeno que en apariencia es solamente fisiológico y gobernado por las leyes de la naturaleza: el proceso regido por las leyes naturales está fundado y se hace posible a través del acontecimiento personal del amor, en el cual los seres humanos se dan el uno al otro nada menos que ellos mismos. Este don es el lugar interior en donde el don de Dios y su amor creativo pueden llegar a ser eficaces como un nuevo principio.

La alternativa, frente a la cual nos colocamos hoy, puede ser ahora formulada con mucha precisión: por una parte, se puede suponer como real únicamente lo que es mecánico, gobernado por las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, se puede considerar poco menos que como bellas fantasías, psicológicamente útiles, pero en definitiva irreales e innecesarias, todo aquello que es personal, como el amor y la entrega mutua. No encuentro para esta posición otra definición distinta que la de negación del hombre. Si nos colocamos dentro de esta lógica, entonces naturalmente también la idea de Dios resulta un discurso mitológico, sin algún contenido real.

Sin embargo, al lado de esta concepción se encuentra la segunda alternativa, que va en una dirección completamente opuesta: en efecto, lo que es personal se puede considerar como la forma más propia de la realidad, la más fuerte y grande, que no convierte las otras (la biológica y la mecánica) en pura apariencia, sino que más bien las asume en sí misma, abriéndolas así a una nueva dimensión. De ese modo, no sólo conserva sentido y valor la idea de Dios, sino que también la idea de naturaleza aparece con una nueva luz puesto que la naturaleza no consiste solamente en una disposición de letras y números, que casualmente funciona en forma sensata, sino que lleva en sí misma también un mensaje moral, que la precede y que está dirigido al hombre pidiéndole una respuesta.

El hecho de que la verdad de una u otra de estas dos decisiones fundamentales no pueda ser decidida en laboratorio, forma parte de la naturaleza misma del argumento que estamos tratando. Únicamente el ser humano puede tomar una decisión en ese debate sobre el hombre, en el que decide sobre sí mismo entre las dos alternativas: aceptarse a sí mismo o aniquilarse.

¿Será aún necesario defender esta visión de la realidad de la objeción de que ella es enemiga de la ciencia y del progreso? Pienso que haya resultado suficientemente claro que una concepción del hombre que no reduzca su origen a la reproducción, sino que la comprenda como procreación, no niega ni obstaculiza en modo alguno cualquiera de las dimensiones de la realidad. La defensa de la preeminencia de lo que es personal constituye además, al mismo tiempo, una defensa de la libertad, porque sólo si existe la persona y únicamente si ella es el lugar sintético de toda la realidad humana, se da también precisamente la libertad. El poner entre paréntesis al hombre y al Ethos no logra en absoluto un crecimiento de la libertad, sino que más bien la socava desde sus mismas raíces. De igual manera, por lo tanto, la idea de Dios no constituye en lo más mínimo el polo opuesto respecto a la libertad del hombre, sino su presupuesto y su fundamento.

Cuando se excluye del lenguaje, del pensamiento, el hablar de Dios, por no considerarlo científico, y se lo relega a la esfera meramente subjetiva y devocional, no se está ya hablando de una manera adecuada sobre el hombre, sobre su dignidad y sobre sus derechos. El hablar acerca de Dios

pertenece constitutivamente al hablar sobre el hombre, y esto forma parte integrante, por lo tanto, de la Universidad.

No es absolutamente casual que el fenómeno de la Universidad se haya formado precisamente allí donde cada día resonaba el anuncio: «Al principio era el Logos», es decir, el Sentido, la Razón, la Palabra llena de racionalidad. El Logos ha generado al logos y le ha creado un espacio. Únicamente presuponiendo la originaria e íntima racionalidad del mundo y su origen a partir de la Razón, la razón humana podría llegar a interrogarse sobre la racionalidad del mundo en sus aspectos particulares y en su globalidad. Pero donde la racionalidad todavía se admite únicamente en aspectos particulares, mientras que se la niega en la totalidad y como fundamento, entonces la Universidad en un primer momento se disuelve en una yuxtaposición de particulares disciplinas especializadas.

Bien pronto se sigue de allí para toda la vida y para el obrar del hombre, que la razón vale solamente para los aspectos parciales de nuestra existencia, mientras que la realidad en su conjunto estaría privada de significado. Las consecuencias se hacen rápidamente visibles. Se considera por lo tanto como falsa la aporía que nace cuando, en nombre del progreso y de la libertad, se quiere declarar como única ley de la ciencia aquella que impone realizar lo que es técnicamente posible, la ley de los resultados y de la factibilidad técnica, y cuando, apelándose a ella, se quiere defender de una indebida consideración de la naturaleza como tabú. Al puesto de esas falsas alternativas es necesario colocar una nueva síntesis entre ciencia y sabiduría, en la que la pregunta sobre los aspectos particulares no sofoque la visión de la totalidad y en la que la preocupación por ésta no disminuya la atención por aquéllos.

Esta nueva síntesis me parece que sea el gran desafío que se encuentra actualmente a afrontar la Universidad. Ella está llamada a encontrar nuevamente su carácter de «Universitas», lugar de un saber orgánico y sistemático sobre el hombre y sobre el mundo.

Para hacer frente a los formidables retos de hoy, resulta cada vez más urgente superar la fragmentación especializada de los conocimientos sectoriales y trabajar por una integración siempre mejor de ellos en aquel saber del «humanum», que constituye también en la actualidad la tarea

propia de la «universitas» y la misión que está llamada a desarrollar en orden a una auténtica civilización humana.

El problema de las amenazas contra la vida humana*

PARA AFRONTAR ADECUADAMENTE el problema de las amenazas contra la vida y para encontrar el modo más eficaz de defender la vida humana contra esas amenazas, debemos ante todo analizar los elementos esenciales, positivos y negativos, del actual debate antropológico. El dato esencial del que es preciso partir es y sigue siendo la visión bíblica del hombre, formulada de un modo ejemplar en las narraciones de la creación.

Los fundamentos bíblicos

La Biblia define al ser humano –su esencia, que es anterior a toda historia y no se pierde nunca en la historia– con dos indicaciones.

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (*Gn* 1, 26); él es «capax Dei» y, por tanto, está bajo la protección personal de Dios; es «sagrado»: «Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo Él al hombre» (*Gn* 9, 6).

Todos los hombres son un único hombre, porque provienen de un único padre, Adán, y de una única madre, Eva, «la madre de todos los vivientes» (*Gn* 3, 20). Esta unicidad del ser humano, que implica la igualdad, los mismos derechos fundamentales para todos, es repetida solemnemente en numerosas ocasiones tras el diluvio.

Ambos aspectos –la dignidad divina del ser humano y la unicidad de su origen– encuentran un sello definitivo en la figura del segundo Adán, Cristo: el hijo de Dios murió por todos, para reunir a todos en la salvación definitiva de la filiación divina.

Este anuncio bíblico es el baluarte de la dignidad humana y de los derechos humanos; es la gran herencia de humanismo auténtico confiada a

la Iglesia, cuyo deber consiste en encarnar este anuncio en todas las culturas, en todos los sistemas sociales y constitucionales.

La dialéctica de la época moderna

Si echamos, ahora, una breve mirada a la época moderna, nos encontramos frente a una dialéctica que perdura hasta el día de hoy. Por una parte, la época moderna se enorgullece de haber descubierto la idea de los derechos humanos, inherentes a todo ser humano y que son anteriores a todo derecho positivo, y de haber proclamado también estos derechos en declaraciones solemnes. Por otra parte, los derechos así reconocidos en teoría, nunca han sido negados tan profunda y radicalmente en el plano de la práctica. Las raíces de esta contradicción deben buscarse en el vértice de la época moderna: en las teorías iluministas del conocimiento, con la visión de la libertad que va implicada en ellas, y en las teorías del contrato social, con la idea de sociedad que las acompaña.

Según el iluminismo, la razón debe emanciparse de todo vínculo con la tradición y la autoridad para pensar por sí misma. Así acabará por concebirse como una instancia cerrada, independiente. La verdad no será ya un dato objetivo, que se muestra a todos y a cada uno también a través de los demás; sino que se convertirá poco a poco en una exterioridad que cada uno capta desde su punto de vista, sin saber nunca en qué medida la visión que él ha tenido coincide con lo que es el objeto en sí mismo o con lo que de él perciben los demás.

La misma verdad del bien resulta inalcanzable. La idea del bien en sí queda fuera del alcance del hombre. El único punto de referencia para cada uno es lo que él puede concebir por sí solo como bien. Por consiguiente, la libertad ya no se ve positivamente como una tensión hacia el bien, tal como lo descubre la razón con la ayuda de la comunidad y de la tradición, sino que se define más bien como una emancipación de todos los condicionamientos que impiden a cada uno seguir su propia razón.

Durante todo el tiempo que permanezca viva –al menos de forma implícita– la referencia a los valores cristianos para orientar la razón individual hacia el bien común, la libertad se limitará a sí misma en función de un orden social, de una libertad que es preciso asegurar a todos.

Las teorías del contrato social se fundaban precisamente sobre la idea de un derecho antecedente a las voluntades individuales y que debe ser respetado por ellas. Pero también aquí, perdida la referencia común a los valores y finalmente a Dios, la sociedad no aparecerá ya más que como un conjunto de individuos yuxtapuestos, y el contrato que los une será percibido necesariamente como un acuerdo entre quienes tienen el poder de imponer su voluntad a los demás.

Así, por una dialéctica intrínseca a la modernidad, se pasa de la afirmación de los derechos de la libertad, separados de toda referencia objetiva a una verdad común, a la destrucción de los fundamentos mismos de esa libertad. El «déspota iluminado» de los teóricos del contrato social se convirtió en el Estado tirano, de hecho totalitario, que dispone de la vida de los más débiles, desde el niño aún no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es ya en realidad más que el interés de algunos.

Y, precisamente, ésta es la característica más destacada de la gran desviación actual en materia de respeto a la vida: no se trata ya de una problemática de moral simplemente individual, sino de una problemática de moral social, a partir del momento en que Estados, e incluso organizaciones internacionales, se hacen garantes del aborto o de la eutanasia, votando leyes que los autorizan y poniendo los medios de que disponen al servicio de los que las ejecutan.

La guerra contra la vida

De hecho, aunque hoy podemos observar una movilización de las fuerzas que quieren defender la vida humana en diversos movimientos «en favor de la vida», movilización que es alentadora y ofrece motivos de esperanza, con todo debemos reconocer francamente que hasta ahora es más fuerte el movimiento contrario: la extensión de legislaciones y de prácticas que destruyen voluntariamente la vida humana, sobre todo la vida de los más débiles: los niños aún no nacidos. Hoy somos testigos de una auténtica guerra de los poderosos contra los débiles, una guerra que busca la eliminación de los minusválidos, de los que resultan una molestia, e incluso de aquellos que simplemente son pobres e «inútiles», en todos los momentos de su existencia. Con la complicidad de los Estados, se han empleado medios colosales contra las personas, al alba de su vida o cuando

su vida se ha hecho vulnerable por un accidente o por una enfermedad y cuando esa vida está cercana a su extinción.

Se lanzan contra la vida que nace, mediante el aborto (al parecer en el mundo se realizan entre treinta y cuarenta millones al año) y precisamente con el fin de facilitar el aborto se han invertido miles de millones para fabricar píldoras abortivas (RU 486). Igualmente se han gastado muchos miles de millones para lograr que la contracepción sea menos nociva para la mujer, con la contrapartida de que ahora gran parte de los anticonceptivos químicos que se hallan en el mercado actúan de hecho principalmente como anti-anidatorios, es decir, como abortivos, sin que las mujeres lo sepan. ¿Quién podrá calcular el número de las víctimas de esta hecatombe escondida?

Los embriones sobrantes, producidos inevitablemente mediante la FIVET, son congelados y eliminados, cuando no se unen a sus pequeños hermanos abortados que son utilizados como «conejillos de Indias» para la experimentación o se transforman en materia prima para curar enfermedades como el mal de Parkinson y la diabetes. La FIVET misma resulta con frecuencia ocasión de abortos, incluso «selectivos» (por elección de sexo), cuando se producen indeseados embarazos múltiples.

En las mujeres que se suelen denominar «con riesgo», la diagnosis prenatal se usa en muchas ocasiones para eliminar sistemáticamente todos los fetos que pudieran estar más o menos malformados o enfermos. Todos los que tienen la buena suerte de que los dejen llegar hasta el término del embarazo de su madre, pero que tienen la desgracia de nacer minusválidos, corren el serio peligro de ser suprimidos inmediatamente tras el nacimiento o de que se les rechace la alimentación y los cuidados más elementales.

Más tarde, a aquellos que caigan en un coma «irreversible» a causa de una enfermedad o un accidente, con frecuencia se les acelerará la muerte para responder a las demandas de trasplantes de órganos, o servirán, también ellos, para la experimentación médica («cadáveres calientes»).

Finalmente, cuando la muerte se anuncie, muchos sufrirán la tentación de apresurar su llegada por medio de la eutanasia.

Los motivos de la oposición a la vida: la lógica de la muerte

Pero, ¿por qué esta victoria de una legislación o de una praxis antihumana, precisamente en el momento en que la idea de los derechos humanos parecía haber llegado a un reconocimiento universal e incondicionado? ¿Por qué también cristianos, incluso personas de elevada formación moral, piensan que la normativa sobre la vida humana podría y debería entrar en los compromisos necesarios de la vida política?

1. En un primer nivel de nuestra reflexión, me parece que se pueden señalar dos motivos, tras los cuales se esconden probablemente otros. Uno se refleja en la posición de aquellos que afirman la necesaria separación entre convicciones éticas personales y ámbito político, en el que se formulan las leyes: aquí el único valor que se ha de respetar sería la total libertad de elección de todo individuo, dependiendo de sus propias opiniones privadas.

La vida social, en la imposibilidad de fundarse en cualquier referencia objetiva común, debería concebirse como resultado de un compromiso de intereses con el fin de garantizar a cada uno la mayor libertad posible. Pero, en realidad, donde el criterio decisivo del reconocimiento de los derechos es el de la mayoría, donde el derecho a la expresión de la propia libertad puede prevalecer sobre el derecho de una minoría que no tiene voz, es la fuerza la que se ha convertido en criterio del derecho.

Eso resulta mucho más evidente y dramáticamente grave cuando, en nombre de la libertad de quien tiene poder y voz, se niega el derecho fundamental a la vida de quien no tiene la posibilidad de hacerse escuchar. En realidad, toda comunidad política, para subsistir, debe reconocer al menos un mínimo de derechos objetivamente fundados, no acordados mediante convenciones sociales, sino anteriores a toda reglamentación política del derecho. Se entiende, entonces, cómo un Estado que usurpe la prerrogativa de definir cuáles seres humanos son o no son sujetos de derechos y que reconozca, por tanto, a algunos el poder de violar el derecho fundamental a la vida de otros, va contra el ideal democrático, al que dice atenerse, y mina las mismas bases en que se apoya. En efecto, aceptando que se violen los derechos del más débil, acepta también que el derecho de la fuerza prevalezca sobre la fuerza del derecho. Se ve, así, que la idea de una tolerancia absoluta de la libertad de elección de algunos destruye el fundamento mismo de una convivencia justa entre los hombres.

Con todo, podríamos preguntarnos cuándo comienza a existir la persona, sujeto de derechos fundamentales que se han de respetar absolutamente. Si no se trata de una concesión social, sino más bien de un reconocimiento, también los criterios para esta determinación deben ser objetivos. Como ha confirmado la *Donum Vitae* (1.1), las recientes adquisiciones de la biología humana reconocen que «en el cigote que deriva de la fecundación, ya se encuentra constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano. Aunque ningún dato experimental puede ser suficiente, por sí mismo, para hacer reconocer un alma espiritual, las conclusiones de la ciencia acerca del embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde esta primera aparición de una vida humana. En todo caso, desde el primer momento de su existencia, al fruto de la generación humana se ha de garantizar el respeto incondicionado que se debe moralmente al ser humano en su totalidad corporal y espiritual».

2. Un segundo motivo que explica la difusión de una mentalidad de oposición a la vida se halla vinculado, en mi opinión, a la concepción misma de la moralidad tan extendida hoy en día. A una visión individualista de la libertad, entendida como derecho absoluto de autodeterminarse sobre la base de las propias convicciones, se asocia con frecuencia una idea meramente formal de conciencia. Ésta no tiene ya sus raíces en la concepción clásica de la conciencia moral (cf. *Gaudium et Spes,* 16). En esa concepción propia de toda la tradición cristiana, la conciencia es la capacidad de abrirse al llamado de la verdad objetiva, universal e igual para todos, que todos pueden y deben buscar.

Por el contrario, en la concepción innovadora, de clara ascendencia kantiana, la conciencia está desvinculada de su relación constitutiva con un contenido de verdad moral y se reduce a una mera condición formal de la moralidad: se referiría sólo a la bondad de la intención subjetiva. De ese modo, la conciencia es solamente la subjetividad elevada a criterio último del actuar. La idea cristiana fundamental, según la cual no hay ninguna instancia que pueda oponerse a la conciencia, no tiene ya el significado originario e irrenunciable por el que la verdad no puede menos de imponerse en virtud de sí misma, es decir, en la interioridad personal, sino que se convierte en una edificación de la subjetividad, de la que la

conciencia es oráculo infalible, que nada ni nadie puede poner en tela de juicio.

Las dimensiones antropológicas del desafío

1. Es preciso ir más a fondo aún al identificar las raíces de esta oposición a la vida. Así, en un segundo nivel, reflexionando en los términos de una visión más personalista, encontramos una dimensión antropológica sobre la que es necesario detenerse, aunque sea brevemente.

Hay que señalar aquí un nuevo dualismo que se afirma cada vez más en la cultura occidental y hacia el que convergen algunos de los rasgos que caracterizan su mentalidad: el individualismo, el materialismo, el utilitarismo y la ideología hedonista de la realización de sí mismos por parte de sí mismos. En efecto, el cuerpo ya no se percibe espontáneamente por el sujeto como la forma concreta de todas las relaciones con respecto a Dios, los demás y el mundo; como el dato que lo inserta dentro de un universo en construcción, en una conversación que se está desarrollando, en una historia rica de sentido en la que no puede participar de un modo positivo si no es aceptando sus reglas y su lenguaje. El cuerpo aparece, más bien, como un instrumento al servicio de un proyecto de bienestar, elaborado y perseguido por la razón técnica, que calcula cómo podrá sacar el mayor provecho de él.

La misma sexualidad queda, así, despersonalizada e instrumentalizada. Aparece como una simple ocasión de placer y no ya como la realización del don de sí, como la expresión de un amor que, en la medida en que es verdadero, acoge integralmente al otro y se abre a la riqueza de vida de que es portador, a su hijo, que será también su propio hijo. Los dos significados, unitivo y procreativo, del acto sexual quedan separados. La unión resulta empobrecida, mientras que la fecundidad se remite a la esfera del cálculo racional: «el hijo, sí, pero cuando lo quiero y como lo quiero».

Así resulta evidente que ese dualismo entre una razón técnica y un cuerpo objeto, permite al hombre escapar del misterio del ser. En realidad, el nacimiento y la muerte, el surgir de otra persona y su desaparición, la venida y la disolución del «yo», remiten directamente al sujeto, a la cuestión de su propio sentido y de su propia existencia. Tal vez para huir de esa pregunta angustiosa busca asegurarse un dominio lo más completo posible sobre estos dos momentos clave de la vida y trata de transferirlos a la zona del obrar. Así crea la ilusión de que el hombre se posee a sí mismo, gozando de una libertad absoluta, de que el hombre puede ser fabricado según un cálculo que no deja nada a la incertidumbre, nada a la casualidad, nada al misterio.

1. Un mundo que toma determinaciones de eficiencia tan absolutas; un mundo que ratifica hasta ese punto la lógica utilitarista; un mundo que, además, concibe la libertad como un derecho absoluto del individuo y la conciencia como una instancia subjetiva totalmente aislada, tiende necesariamente a empobrecer todas las relaciones humanas hasta considerarlas en último término como relaciones de fuerza, y a no reconocer al ser humano más débil el puesto que le corresponde. Desde este punto de vista, la ideología utilitarista sigue el mismo derrotero que la mentalidad «machista», y el «feminismo» aparece como una reacción legítima a la instrumentalización de la mujer.

Con todo, muy frecuentemente, el así llamado «feminismo» se basa en los mismos presupuestos utilitaristas del «machismo» y, lejos de liberar a la mujer, coopera más bien a su servidumbre.

Cuando en la línea del dualismo al que hemos aludido, la mujer reniega de su propio cuerpo, considerándolo como un puro objeto al servicio de una

estrategia de conquista de la felicidad, mediante la realización de sí misma, reniega también de su femineidad, del modo propiamente femenino del don de sí y de la acogida del otro, de la que la maternidad es el signo más típico y la realización más concreta.

Cuando la mujer se declara partidaria del amor libre y llega al extremo de reivindicar el derecho de abortar, contribuye a reforzar una concepción de las relaciones humanas, según la cual la dignidad de cada uno depende, a los ojos del otro, de cuanto él puede dar. En todo esto la mujer toma posición contra su propia femineidad y contra los valores de los que esta última es portadora: la acogida de la vida, la disponibilidad hacia el más débil, la entrega sin condiciones a quien tiene necesidad de ella. Un auténtico feminismo, trabajando por la promoción de la mujer en su verdad integral y por la liberación de todas las mujeres, trabajaría también por la promoción de todo el hombre y la liberación de todos los seres humanos. En efecto, lucharía para que la persona fuera reconocida en la dignidad que le viene del único hecho de existir, de haber sido querida y creada por Dios, y no de su utilidad, de su fuerza, de su belleza, de su inteligencia, de su riqueza o de su salud. Se esforzaría por promover una antropología que valorice la esencia de la persona como hecha para el don de sí y para la acogida del otro, de la que el cuerpo, masculino o femenino, es el signo y el instrumento.

Precisamente desarrollando una antropología que presente al hombre en su integralidad personal y relacional es como se puede responder a la argumentación difundida según la cual el mejor medio para luchar contra el aborto sería el de promover la contracepción. Cada uno de nosotros ya ha escuchado este reproche dirigido a la Iglesia: «Es absurdo que queráis prohibir al mismo tiempo la contracepción y el aborto. Impedir el acceso a la primera significa hacer inevitable el segundo». Pero la experiencia se encarga de contradecir esa afirmación, que a primera vista parece del todo plausible: por lo general, se constata un crecimiento paralelo de las tasas de recurso a la contracepción y de las tasas de los abortos. La paradoja es sólo aparente. En efecto, es preciso darse cuenta de que tanto la contracepción como el aborto hunden sus raíces en esa visión despersonalizada y utilitarista de la sexualidad y de la procreación que acabamos de describir y

que se basa, a su vez, en una concepción mutilada del hombre y de su libertad.

En efecto, no se trata de asumir una gestión responsable y digna de la propia fecundidad, en función de un proyecto generoso, siempre abierto a la acogida eventual de una nueva vida imprevista.

Se trata, más bien, de asegurarse un dominio completo de la procreación, que rechaza incluso la idea de un hijo no programado. Entendida en estos términos, la contracepción conduce necesariamente al aborto como «solución de reserva». No se puede reforzar la mentalidad anticonceptiva sin reforzar al mismo tiempo la ideología que la sostiene y, por tanto, sin alentar, implícitamente, el aborto. Por el contrario, si se desarrolla la idea de que el hombre no se encuentra plenamente a sí mismo salvo en el don generoso de sí y en la acogida del otro, simplemente porque éste existe, el aborto aparecerá cada vez más como un crimen absurdo.

Una antropología de tipo individualista conduce, como hemos visto, a considerar la verdad objetiva como una instancia cerrada en sí misma. Esa antropología orienta a la mujer no sólo al odio hacia los hombres, sino también al odio hacia sí misma y hacia la propia femineidad, sobre todo hacia la propia maternidad.

Dicha antropología, más generalmente, orienta al ser humano al odio hacia sí mismo; ya que no está de acuerdo con Dios, que había encontrado que «estaba muy bien» todo cuanto había hecho (*Gn* 1, 31). Al contrario, el hombre de hoy ve en sí mismo el gran destructor del mundo, un producto infeliz de la evolución. Y, en realidad, el hombre que no tiene ya acceso a lo infinito, a Dios, es un ser contradictorio, un producto fracasado. Aquí aparece la lógica del pecado: el hombre, queriendo ser como Dios, busca la independencia absoluta. Para ser autosuficiente, debe hacerse independiente, debe emanciparse también del amor, que es siempre gracia libre, y no se puede fabricar o hacer. Pero, al hacerse independiente del amor, el hombre se ha separado de la verdadera riqueza de su ser; se ha quedado vacío, y la oposición contra el propio ser resulta inevitable. «No está bien ser un hombre»: la lógica de la muerte pertenece a la lógica del pecado. Así queda abierto el camino hacia el aborto, hacia la eutanasia y la explotación de los más débiles.

Resumiendo todo lo anterior, podemos decir: la raíz última del odio contra la vida humana, de todos los ataques contra la vida humana, es la pérdida de Dios. Donde Dios desaparece, desaparece también la dignidad absoluta de la vida humana.

Posibles respuestas al desafío de nuestro tiempo

¿Qué hacer en esta situación para responder al desafío que acabamos de describir? Por mi parte, quisiera limitarme a las posibilidades vinculadas con la función del Magisterio. No faltan las intervenciones magisteriales sobre este problema en los últimos años. El Santo Padre insiste incansablemente en la defensa de la vida como deber fundamental de todo cristiano; muchos obispos hablan de ella con gran competencia y fuerza. La Congregación para la doctrina de la fe ha publicado en estos años algunos documentos importantes sobre los temas morales que guardan relación con el respeto debido a la vida humana. A pesar de estas tomas de posición, y a pesar de numerosísimas intervenciones pontificias sobre algunos de estos problemas o sobre sus aspectos particulares, el campo permanece abierto para nuevas declaraciones globales, a nivel doctrinal, que vayan a las raíces más profundas y denuncien las consecuencias más aberrantes de la «mentalidad de muerte».

Por tanto, se podría pensar en un posible documento sobre la defensa de la vida humana, que, a mi parecer, debería presentar dos características originales con respecto a los documentos precedentes. Ante todo, no debería desarrollar sólo consideraciones de moral individual, sino también consideraciones de moral social y política. Más en detalle, las diversas amenazas contra la vida humana podrían afrontarse desde cinco puntos de vista: el punto de vista doctrinal (con una afirmación solemne del principio según el cual «matar directamente a un ser humano inocente es siempre materia de culpa grave»), el cultural, el legislativo, el político y, finalmente, el práctico.

Llegamos así a la segunda característica original de un posible nuevo documento: aunque en él la denuncia deba encontrar un espacio, éste no será el espacio principal. Se trataría, ante todo, de volver a anunciar el gozoso anuncio del valor inmenso del hombre y de todo hombre, por más pobre, débil y sufriente que sea; tal como este valor puede aparecer a los

ojos de los filósofos, pero sobre todo como –según nos dice la Revelación– aparece a los ojos de Dios.

Se trataría de recordar con admiración las maravillas del Creador hacia su criatura, la del Redentor hacia aquellos a quienes vino a salvar. Se trataría de mostrar cómo la acogida del Espíritu comporta en sí misma la disponibilidad generosa a la otra persona y, por tanto, la acogida de toda vida humana a partir del momento en que se anuncia hasta el momento en que se extingue.

En pocas palabras, contra todas las ideologías y la política de muerte, es la Buena Nueva cristiana la que se quiere presentar en lo que tiene de esencial: Cristo ha abierto, por encima de todo sufrimiento, el camino a la acción de la gracia, por la vida tanto en su aspecto humano como en su aspecto divino.

Bibliografía

LA IGLESIA

María, Madre de la Iglesia
Publicado en *Ecclesia* 1 (1987) 152-164.

Alocución a los obispos reunidos en Santiago de Chile
Discurso a los obispos de Chile y Colombia: no se trata de una elaboración teológica, sino sólo de una introducción al diálogo entre la Santa Sede y los obispos de estos dos países. Publicado en *Ecclesia* 2 (1988) 357- 362.

Origen y esencia de la Iglesia
Publicado en *Ecclesia* 5 (1991) 7-23.

Ecumenismo, papado, testimonio
Encuentro del Card. Joseph Ratzinger y el Prof. Paolo Ricca, de la Comunidad Valdense de Roma, en el Centro evangélico de cultura de Roma, moderado por Bruno Corsari el 29 de enero de 1993. Publicado en *Ecclesia* 7 (1993) 293-306.

LA IGLESIA EN EL MUNDO

Libertad y liberación
Publicado en *Ecclesia* 1 (1987) 454-472.

La nueva evangelización
Publicado en *Ecclesia* 10 (1996) 351-361.

La fe cristiana ante el desafío de las culturas
Conferencia pronunciada durante las Semanas Universitarias de Salzburgo (1992), publicada en *Ecclesia* 7 (1993) 369-386.

Situación actual de la fe y la teología
Conferencia inaugural del Año Académico, pronunciada en el auditorio del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, el 25 de noviembre de 1996, publicada en *Ecclesia* 10 (1996) 485-502.

EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Presentación del Catecismo de la Iglesia Católica
Presentación del 9 de diciembre de 1992, publicada en *Ecclesia* 7 (1993) 131-136.

Actualidad doctrinal del Catecismo de la Iglesia Católica después de 10 años de su publicación
Publicado en *Ecclesia* 17 (2003) 163-182.

EL TRÍPTICO ROMANO

El Tríptico Romano del Papa Juan Pablo II
Publicado en *Ecclesia* 17 (2003) 301-304.

LA VIDA HUMANA

Una mirada teológica sobre la procreación humana
Clase magistral en la Pontificia Universidad Católica de Chile, publicada en *Ecclesia* 3 (1989) 159-174.

El problema de las amenazas contra la vida humana
Publicado en *Ecclesia* 5 (1991) 524-533.

Note

[← 1]

BENEDICTO XVI, «Mein Mozart», publicado en el diario vienés *Kronen Zeitung* y traducido en *Alfa y Omega*, 26-I-2006, 30.

[←2]

O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 109; cf. *Ibidem*, 58.

[←3]

J. RATZINGER, *La sal de la tierra*. Citamos, en traducción nuestra, de la edición italiana (*Il sale della terra*, San Paolo, Milano 1997), aunque la 5ª edición española de Ediciones Palabra (2005) haya mejorado la traducción de su primera edición (1997).

[←4]

J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos 1927-1977*, Encuentro, Madrid 1997.

[←5]

O. González de Cardedal, *Ratzinger y Juan Pablo II*, 51.

[←6]

J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 2005[2].

[←7]

Así lo expresó a los cardenales electores en la Capilla Sixtina, al día siguiente de su elección: «Con el gran jubileo [la Iglesia] ha entrado en el nuevo milenio, llevando en las manos el Evangelio, aplicado al mundo actual a través de la autorizada relectura del Concilio Vaticano II. El Papa Juan Pablo II presentó con acierto ese concilio como “brújula” para orientarse en el vasto océano del tercer milenio. También en su testamento espiritual anotó: “Estoy convencido de que durante mucho tiempo aún las nuevas generaciones podrán recurrir a las riquezas que este Concilio del siglo XX nos ha regalado” (17-III-2000). Por eso, también yo, al disponerme para el servicio del Sucesor de Pedro, quiero reafirmar con fuerza mi decidida voluntad de proseguir en el compromiso de aplicación del Concilio Vaticano II, a ejemplo de mis predecesores y en continuidad fiel con la tradición de dos mil años de la Iglesia» (20-IV-2005).

[←8]

«En la Iglesia, la Sagrada Escritura, cuya comprensión crece bajo la inspiración del Espíritu Santo, y el ministerio de la interpretación auténtica, conferido a los Apóstoles, se pertenecen uno al otro de modo indisoluble. Cuando la Sagrada Escritura se separa de la voz viva de la Iglesia, pasa a ser objeto de las disputas de los expertos. Ciertamente, todo lo que los expertos tienen que decirnos es importante y valioso; el trabajo de los sabios nos ayuda en gran medida a comprender el proceso vivo con el que ha crecido la Escritura y así apreciar su riqueza histórica. Pero la ciencia por sí sola no puede proporcionarnos una interpretación definitiva y vinculante; no está en condiciones de darnos, en la interpretación, la certeza con la que podamos vivir y por la que también podamos morir. Para esto es necesario un mandato más grande, que no puede brotar única y exclusivamente de las capacidades humanas. Para esto se necesita la voz de la Iglesia viva, la Iglesia encomendada a Pedro y al Colegio de los Apóstoles hasta el final de los tiempos» (Ceremonia de su toma de posesión de la cátedra del Obispo de Roma, 7-V-2005).

[←9]

«Tras la desaparición de la teología de la liberación en los años que siguieron a 1989, se desarrollaron nuevas corrientes teológicas; por ejemplo, en América Latina existe una teología indígena. La idea es re-hacer la teología a la luz de las culturas pre-colombinas. También nos estamos ocupando del problema de cómo la fe cristiana puede estar presente en la gran cultura india con sus ricas tradiciones religiosas y filosóficas. Las reuniones de la Congregación para la Doctrina de la Fe con obispos y teólogos, destinada a descubrir cómo es posible una síntesis intercultural en el presente sin perder la identidad de nuestra fe es emocionante para nosotros, y yo pienso que es un tema importante incluso para los que no son cristianos o no son católicos» (J. RATZINGER, Discurso de presentación a la Pontificia Academia de las Ciencias, 13-XI-2000).

[←10]

Cf. J. FRINGS, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt, Colonia 1962, 31-37.

[←11]

Característica en el enfrentamiento de las dos posiciones, que sobrepasa el área de lo mariológico, es la cuestión tratada por J.A. JUNGMANN en su libro: *Die Frohbotschaft und die Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936; la apasionada reacción hizo que se retirara la obra del comercio, cosa que ilustra claramente la situación. Cf. también las observaciones hechas a este tema por Jungmann en 1961 en: B. FISCHER y H.B. MEYER, *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck 1975, 12-18.

[←12]

Cf. la descripción detallada de R. LAURENTIN, *La cuestión mariana*, Taurus, Madrid 1964. Significativamente se cita una advertencia del Papa Juan XXIII, acerca de «ciertas prácticas y formas particulares de la devoción excesivas… también en la veneración de la Virgen que a veces dan una idea pobre de la devoción de nuestro buen pueblo». En la oración final del sínodo romano advirtió de nuevo el papa acerca de esta clase de devoción, que deja libre vuelo a la fantasía y aporta poco a la concentración del alma. «Nos queremos invitaros a que tendáis a lo que hay de antiguo y sencillo en la práctica de la Iglesia».

[←13]

H. RAHNER, *María y la Iglesia*, Mensajero, Madrid 1958; *Mater Ecclesia. Labpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend*, Einsiedeln - Colonia 1944.

[←14]

A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Friburgo 1955.

[←15]

K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Friburgo 1958.

[←16]

R. LAURENTIN, *Court traité de Théologie mariale*, Paris 1953; *Structure et théologie de Lc 1-2*, Paris 1957.

[←17]

O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950. Cf. M. SCHMAUS, *Mariología*, en *Teología dogmática*, tomo V, Rialp, Madrid 1959.

[←18]

Intenté demostrar que la interrogación por parte de Geisselmann pasa por delante del núcleo del problema: K. RAHNER y J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1971. Cf. también mi comentario sobre el capítulo segundo de la Constitución *Dei Verbum*, sobre la divina revelación en: *LTHK*, tomo complementario II, 515-528.

[←19]

PABLO VI, Exhortación apostólica *Marialis Cultus.*

[←20]

Cf. la exposición fundamental de H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche?*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 148-202.

[←21]

Cf. J. RATZINGER, *Kirche als Heilssakrament*, en J. REIKERSTORFER, *Zeit des Geistes*, Viena 1977, 59-70. Cf. también: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

[←22]

Cf. H.U. VON BALTHASAR, *o. c.* Cf. también la reflexión sobre la Anunciación a María, K. WOJTYLA, *Signo de contradicción*, BAC, Madrid 1979[3], 50.

[←23]

G. SÖLL, *Mariologie*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, preparado por SCHMAUS-GRILLMEIER-SCHEFFCZYK-SEYBOLD, vol. III, 4, Friburgo 1978.

[←24]

Sobre el título «Madre de la Iglesia», ver W. DURIG, *Maria-Mutter der Kirche,* St. Ottilien 1979.

[←25]

Cf. la importante investigación de I. De La Potterie, «La mere de Jesús et la concepción virginale du Fils de Dieu. Etude de Théologie johannique», *Marianum* 40 (1978) 41-90, sobre todo pp. 45 y 89ss.

[←26]

Respecto a la unidad de lo biológico, de lo humano y de lo teológico ver I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, 895. Cf. L. BOUYER, *Mysteres et ministeres de la femme,* Aubier-Montaigne, Paris 1976. Recordamos aquí el simpático relato de A. LUCIANI, *Ilustrísimos señores,* BAC, Madrid 1978[2], 148, en que narra el encuentro con alumnas de una clase, que argumentaron contra la supuesta marginación de la mujer en la Iglesia. Contesta que Jesús tiene una madre terrenal, pero no un padre humano. La perfección de la creatura como creatura se concluye en la mujer, no en el hombre.

[←27]

Ambas fiestas han sido, según la tradición cristiana, catalogadas en el nuevo Misal como fiestas de Cristo, pero no por eso pierden su contenido mariano.

[←28]

U. WICKERT, «Maria und die Kirche», *Theologie und Glaube* 68 (1978) 384-407, nota de la p. 402.

[←29]

Cf. *Sermo Guelf.* 32 PLS 2, 640.

[←30]

L. BOFF, *I Cinquecento anni della conquista dell'America Latina: un "venerdi santo" che dura ancora oggi*, según la versión original en lengua italiana editada por la agencia *Adista* el 25 de enero de 1992.

[←31]

Cf. J. PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich 1970; ID., Über die platonischen Mythen, Munich 1965.

[←32]

Sobre todo Th. Haecker hizo hincapié en el concepto de lo venidero en el “paganismo” precristiano; cf. TH. HAECKER, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931; reimpresión: Munich 1947.

[←33]

Cf. V. POSSENTI, Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società, Torino 1991, 315-345, sobre todo 345ss.

[←34]

Cf. J. DUPUIS, «The Kingdom of God and World Religion», *Vidyajyoli Journal of Theological Reflection* 51 (1987) 530-544.

[←35]

Al respecto, resulta ser de mucha importancia el artículo de C. Gnilka, «La conversione di una cultura antica vista dai Padri della Chiesa», *Cristianesimo nella storia* 11 (1990) 593-615, que subraya los grandes discernimientos de los Padres respecto al problema de la inculturación en la lucha con el relativismo de la antigüedad tardía. Aquí se ve claramente que el relativismo moderno no es nada más que un retorno a la teoría antigua de las religiones. Se refleja, por ejemplo, en el diálogo *Octavius* de Minucius Félix (en torno al año 200), en el que el pagano dice que todo en la existencia humana resulta incierto, o sea, más bien verosímil que verdadero, y por eso era necesario atenerse a las tradiciones. Caracteriza a los cristianos irónicamente como *antistites veritatis.* Encontramos la formulación clásica de este pluralismo de las religiones, que se basa en el oscurecimineto de la verdad, en la célebre memoria de Symmachus (fallecido en el año 402): *«uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum»* (no se puede llegar a tan gran secreto por un solo camino). Juliano el Apóstata se basa en la misma filosofía y señala la necesidad del respeto al pluralismo de las culturas y estilos de vida nacionales, y así a las religiones. El centro de su crítica al cristianismo y su objeción al judaísmo está en su rechazo del primer mandamiento: ve en el monoteísmo, en la renuncia a las divinidades, el pecado original de la religión cristiana y de la judía. Los cristianos contraponen a esta teoría de los muchos caminos el dogma de los dos caminos *(Mt* 7, 13): el camino a la Vida y el camino de la perdición. Los muchos caminos de las religiones paganas son en realidad un único camino: el largo camino descrito por el Evangelio. Gnilka muestra, luego, que los Padres hablan muy conscientemente de la cristianización de las culturas. La cristianización –así dicen– no es destrucción, sino transformación. Siempre incluye en la transformación también la conservación. Este concepto será elaborado concretamente en atención a los templos y los ídolos, como también a la renovación y a la continuidad del idioma y del pensamiento.

[←36]

Cf. W. KRICKEBERG, H. TRIMBORN, W. MÜLLER, O. ZERRIES, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, 49ss.

[←37]

Cf. B. ADOUKONOU, Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen, dos tomos, Paris - Namur 1980; Y. K. BAMUNOBA - B. ADOUKONOU, La mort dans la vie africaine, Unesco, Paris 1979.

[←38]

Una visión panorámica sobre los exponentes de mayor relieve de la teología pluralista se encuentra en P. SCHMIDT-LEUKEL, «Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht», *Theologische Revue* 89 (1993) 353-370. Para una crítica: M. VON BRÜCK - J. WERBICK, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheits - anspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, QD 143, Freiburg 1993; K.H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, en particular, 75-176. Menke ofrece una excelente introducción a las posiciones de dos representantes principales de esta corriente, J. Hick y P. F. Knitter, de la cual me sirvo ampliamente para las siguientes reflexiones. En el desarrollo de estos problemas, Menke ofrece, en la segunda parte de su obra, indicaciones importantes y dignas de ser tomadas en consideración, pero suscita también algún problema. Un interesante esfuerzo por afrontar sistemáticamente la cuestión de las religiones en una prospectiva cristológica es el efectuado por B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiosen Begegnung*, QD 158, Freiburg 1995. También se ocupa del problema de la teología pluralista de las religiones un documento de la Comisión Teológica Internacional que está en preparación.

[←39]

Cf. al respecto el instructivo editorial de la revista *La Civiltà Cattolica*, 1996, I 107-120: «II cristianesimo e le altre religioni». Ahí se establece una estrecha confrontación sobre todo con Hick, Knitter y P. Panikkar.

[←40]

Cf. por ejemplo J. HICK, An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent, London 1989; MENKE, loc. cit., 90.

[←41]

Cf. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vol., Salzburg 1953 y 1956; H. v. GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart 1985[4]; S.N. DASGUPTA, *History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge 1922-1955; K.B. RAMAKRISHNA RAO, *Ontology of Advaita with special reference to Maya*, Mulki 1964.

[←42]

Se mueve decididamente en esta dirección F. WILFRED, *Beyond settled foundations. The Journey of Indian Theology,* Madras 1993; ID., «Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective», en *Pont. Cons. pro Dialogo Inter Religiones. Pro Dialogo. Bulletin* 85-86 (1994) I 40-57.

[←43]

J. HICK, Evil and the God of Love, Norfolk 1975[4], 240ss; An Interpretation of Religión, 236-240; cf. MENKE, loc. cit., 81ss.

[←44]

La obra principal de J. KNITTER: *No Other Name! A Critical Survey of Christian Actitudes towards the World Religions*, New York 1985, ha sido traducida en muchas lenguas. Cf. al respecto MENKE, *loc. cit.*, 94-110. A. Kolping presenta también una cuidadosa valoración crítica en su recensión en *Theologische Revue* 87 (1991) 234-240.

[←45]

Cf. MENKE, *loc. cit.*, 95.

[←46]

Cf. MENKE, 109.

[←47]

Knitter y Hick, al rechazar el absoluto en la historia, hacen referencia a la filosofía de Kant; cf. MENKE, 78 y 108.

[←48]

El concepto de New Age, o era del Acuario, ha sido acuñado hacia la mitad de nuestro siglo por Raul Le Cour (1937) y Alice Bailey (quien afirmó haber recibido en 1945 mensajes relativos a un nuevo orden universal y una nueva religión universal). Entre el 1960 y el 1970 surgió también en California el Instituto Esalen. Actualmente la exponente más famosa del New Age es Marilyn Ferguson. Michael Fuss («New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität», *Communio* 20 (1991) 148-157) ve en el New Age una combinación de elementos judeo-cristianos con el proceso de secularización, en donde confluyen también corrientes gnósticas y elementos de las religiones orientales. Una útil orientación sobre esta temática se encuentra en la carta pastoral del Card. G. Danneels, traducida en diversas lenguas, *Le Christ ou le Verseau* (1990). Cf. también MENKE, *loc. cit.*, 31-36; J. LE BAR (ed.), *Cults, Sects and the New Age*, Huntington, Indiana, s.a.

[←49]

Loc. cit., 33.

[←50]

Es necesario destacar que se van configurando cada vez más claramente dos diversas corrientes del New Age: una gnóstico-religiosa, que busca el ser trascendente y transpersonal y, en él, el yo auténtico; y otra ecológico-monista, que se dirige a la materia, a la Madre Tierra y en el ecofeminismo se enlaza con el feminismo.

[←51]

Las pruebas están expuestas en MENKE, *loc. cit.*, 90 y 97.

[←52]

Cf. nota 10.

[←53]

B 302.

[←54]

Esto se puede constatar muy claramente en el encuentro entre A. Schlatter y A. von Harnack al final del siglo XIX, como ha sido descrito cuidadosamente en base a las fuentes en W. NEUER, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart 1996, 301ss. He buscado exponer mi opinión acerca de este problema en la «Questio disputata» dirigida por mí: *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, 15-44. Cf. también la obra colectiva: I. DE LA POTTERIE - R. GUARDINI - J. RATZINGER - G. COLOMBO - E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.

[←55]

Cf. M. WALDSTEIN, «The foundations of Bultmann's work», *Communio am.* 1987, 115-145.

[←56]

Cf. por ejemplo el volumen colectivo, dirigido por C.E. BRAATEN y R.W. JENSSON: *Reclaiming the Bible for the Church*, Cambridge (USA) 1995 y, en particular, la aportación de B.S. CHILDS, «On Reclaiming the Bible for Christian Theology», *ibid.*, 1-17.

[←57]

El haber descuidado esto y el haber querido buscar un fundamento racional de la fe que fuera presuntamente del todo independiente de la fe (una posición que no convence por su pura racionalidad abstracta) es, en mi opinión, el error esencial, en el plano filosófico, del intento efectuado por H. J. VERWEYEN, *Gottes letztes Word,* Dusseldorf 1991, del cual habla K.H. MENKE, *loc. cit.*, 111-176, aun cuando lo que él dice contenga muchos elementos importantes y válidos. Considero en cambio histórica y objetivamente más fundada la posición de J. PIEPER (véase la nueva edición de su libro: *Schriften zum Philosophiebegriff,* Hamburg 1995*).*